倶舎論の原典解明

賢聖品

櫻部建
小谷信千代訳

法藏館

緒　言

一

この訳註は世親（Vasubandhu）の『阿毘達磨倶舎論（Abhidharmakośabhāṣya）』第六章およびそれに対する称友（Yaśomitra）の『明瞭義疏（Sphuṭārthā nāma Abhidharmakośavyākhyā）』第六章を内容とする。これは既出の

山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明　世間品』（法蔵館　1955）

舟橋一哉『倶舎論の原典解明　業品』（法蔵館　1987）

を承けて、ほぼその形態を踏襲している。したがってこの書の標題もそれに倣った。

二

『倶舎論』全体の構成およびその中で第六章の担う役割については、小谷信千代が近ごろ『チベット倶舎学の研究――「チムゼー」賢聖品の解読――』（文栄堂　1995）の p. 11～12 に『チムゼー』および『光記』を

引用して述べており、櫻部も旧著『倶舎論（仏典講座 18）』（大蔵出版 1981）p. 19～24 でそれに触れている。また、第六章の所論の大要については小谷の上掲書 p. 12～20 および櫻部の上掲書 p. 30～32 に略説してある。本書を繙かれる読者のための予備知識として、それらは役立つと思う。今ここでは、一言でそれを要約して、「『倶舎論』第六章は断惑（煩悩を断つ）の道を説くのであり、それは〈道への最初の出発〉たる予備段階と、いよいよ聖道に入る準備としての順解脱分（三賢）・順決択分（四善根）と、まさしく断惑する過程としての聖道（見道・修道・無学道）、という順序で説示されている」といっておけば足りるであろう。

ただ、第六章自体の標題については少し検討しておかねばならぬ。標題は、われわれの有する原文では、Mārgapudgalanirdeśa となっている（Pradhan ed. p. 390）。〔Pudgalamārganirdeśa という形もあったらしい（チベット訳『明瞭義疏』第六章末尾）。『明瞭義疏』原文の中には第六章の標題が見いだせないが、校訂者荻原博士は標題として（多分チベット訳から還元して）Pudgalamārga-n. という形を与えている〕。この場合の pudgala が āryapudgala の意であるとすれば、それは四向四果の八聖者を指す。そして mārga はその聖者が経る修行道、すなわち聖道たる見・修・無学の三道を指すことになる。いまはその意にとって、訳文の標題を「〔聖〕道と〔聖〕者との解説」とした。真諦訳『倶舎釈論』が「聖道人果品」としているのも同じ意であると思われる。

玄奘訳『倶舎論』でこの章の標題が「賢聖品」となっているのを見ると、そこでは pudgala を、聖者に限らず、聖道に入る以前の三賢四善根位にある者、すなわち賢者、をも含めた意に解し、mārga には訳語を与えず省略しているように見える。事実、第六章は、聖道ばかりでなく三賢・四善根という無漏道以前の修行段階をも説き、聖者についてのみならず賢者についても説くのだから、「賢聖品」という標題はむしろ適切である（pudgala の語は常に āryapudgala の意にのみ用いられるとは限らない）。この玄奘訳の理解に沿ってわれわれの標題を訳すれば「〔賢者・聖〕者と〔その〕道との解説」となるであろう。あるいは玄奘の用いた原本では第六章の標題が Pudgala-mārga-n. でも Mārga-pudgala-n. でもなくて、「賢」「聖」の二語を連ねた別な形であったかもしれない、と考えられなくもないが、それは恐らく当たらないであろう。というのは、「聖」が ārya であろうことに議論の余地はないけれども「賢」に当たる原語があるか、あるならばいかなる語かは確かでないからである。三賢・四善根位の行者を「賢者」と呼ぶのが（そして、不浄観・入出息念と別相念住と総相念住とを併せて「三賢」と呼ぶのも亦）普通になるのは東アジアの倶舎学においてのことであるらしく、『倶舎論』『明瞭義疏』の本文自体にそのような用語例は見えない（玄奘訳倶舎論世間品の本文に一度だけ「賢聖」の語が出て『冠導阿毘達磨倶舎論』の傍註はそれをここにいう「賢者」「聖者」の意味に解しているが、実はその意味でない。真諦訳『倶舎釈論』にも何度か「賢聖」の語が見える〔大 29, 276c-277a〕が、それは全く別な語 satpuruṣa

の訳である）。したがって「賢（者）」の原語を軽々に、たとえばbhadraなどと、推定するわけにはゆかぬ。しかし、事実、説一切有部阿毘達磨の説く修行道では聖道に入る前の行者に念住や四善根を修する過程が考えられているのであり、その過程に在る行者を「賢者」と呼ぶことも不適当だとは思われない。したがって、この第六章を「賢聖品」の名をもって呼ぶことは、上記のごとく、その内容からいってはむしろ適切であろう。それがインドに始まった呼称か仏典漢訳者によって初めて用いられたもの（玄奘以前、僧伽提婆訳『阿毘曇心論』に初めて見える）かは、また別な問題である。

三

第六章には、主題である修行道について、ややもすればその記述を複雑にし読者の理解を煩わしくさせるような二つの観念が含まれているので、それにはここで少し触れておくのがよいと思う。その一つは有漏道における断惑、もう一つは転根すなわち練根である。

道は元来無漏である筈である。『論』第一章（1, 5ab）に「道諦は無漏」と規定されている。煩悩は無漏の慧（対治道）によって断ぜられるのが原則であると思われる。にもかかわらず、有漏の道とそれによる断惑が有部において認められているのは、一つには聖道に入る以前においても幾分かの煩悩の断

はあり得るという修行者自身の修行道上の体験を無視できなかったからであろうし、また一つには外道や異生（すなわち聖者でない者）にも煩悩の断あるいは離はあると理解されるような経の記述が存することによるのであろう。もっとも、有漏道においては煩悩は「断」ぜられるのではなく「伏」せられるに過ぎない、という考え方もいっぽう（譬喩者など）にあって、激しい論争が交わされていることは平澤一「有漏道断惑の対論」（金沢大学教育学部紀要、人文科学・社会科学編、平成3年、および同学部教科教育研究第27号）に詳しい。

有漏道の断惑はいわゆる六行観すなわち六つの行相の観察による。第六章第49偈〔本訳書8,(3),d)〕に説かれるように、世間道において三昧を修する行者が、自らの属する地あるいはそれ以下の地を（上地に比して）麁である、苦である、障であると繰返し観じ、上地を（自地や下地に比して）静である、妙である、離であると繰返し観ずることによって、下地に繋がる煩悩を断ずるのである。このようにして聖道に入る以前に欲界繋の九品の惑の中の六以上を断じおわった者が聖道に入って、見道を経て得果すると、いわゆる超越証の聖者となる（法蔵館刊『仏教学辞典』p. 200c 参照）。

煩悩（九十八随眠）は見所断（見惑八十八使）と修所断（修惑十使）に分けられる。無漏道の場合、まず見道において無漏の慧が忍としてはたらきそれによって見惑が断ぜられ、次に修道に入って無漏の慧が智としてはたらきそれによって修惑が断ぜられるのだからである。ところが、有漏道によって断惑

する場合はいずれの煩悩の断も六つの行相を繰返し観ずることによるのであるから、すなわち有漏道はただ修道である（cf. 1cd）のだから、無漏道において見所断にして忍所害（cf.『論』V. 6）なる煩悩と修所断にして智所害なる煩悩とが殊別されるのと違って、ここではいずれの随眠もみな修所断である。

有漏道における断惑があれば、のちに修道の過程に至ってその惑の対治となる無漏の慧根が得られることは成立する、といい（『倶舎論』p. 357, l. 13-14）、有漏道による断惑だけでは対治なる無漏根は得られない、ともいう（『明瞭義疏』p. 557, l. 22-23）。すなわち、有漏道の断惑によって直ちに得果に至るのではなく、のちに聖道に入って見道の果としての見惑の断を得て、それを先の有漏道の果としての断と〝雑え〟ることによってはじめて、行者に離繋が成就する（53cd）のである。そして、いっぽうまた、煩悩の滅はただ一つの断道による（『論』V. 63a）とされている。いわゆる〝諸惑無再断〟である。してみれば、有漏道において断ぜれた忍所害の煩悩については後に四諦の現観によって無漏の離繋得が生じたときに初めてその離繋が成就する、と解すべきものと思われる。

自・下地と上地との行相を比較観察して厭下欣上する観法によるのが有漏道の断惑であるから、それによって行者自らが属する地より上の地の煩悩を断ずることはできない。有頂より上の地はないから、有頂地の煩悩は、当然、有漏道によって断ぜられ得ないわけである（45cd）。

行相については、別に、四諦に対する十六行相の観察が順決択分の行修として（17a-19c）あるいは無

漏智のはたらきとして（『論』Ⅶ, 12, 13ab）説かれている。それらの中、苦諦に対する苦と滅諦に対する静・妙・離との四つの行相は、ここにいう六行相の中の四つとあい似ていて、苦以外は原語も全く同じである（十六の中の苦は duḥkha、六の中の苦は duḥkhila）。しかし、これら二種の行相は混同すべきでない。四諦十六行相の観察と有漏の六行観とは、その所縁をもはたらきをも異にするものだからである。

転根とか練根とかいう場合の「根」とは機根、すなわち有情が持って生まれた資質、を意味する。機根には利鈍の別がある。修行道における修練の間に鈍根が転じて利根となるのを練根、あるいは転根、という。

鈍根の者の見道に在るときが随信行、修道に在るときが信解である。利根の者の見道に在るときが随法行、修道に在るときが見至である。信解が阿羅漢に至るときは退法・思法・護法・安住・堪達のいずれかであり、見至が阿羅漢に至るときは不動法である。阿羅漢をこの六つの種性に分かつ機根の別を、人は異生であるときからすでに有している、という。

練根は色・無色界においては起こらず、欲界の人趣においてのみそれがある、とされる。見道は極めて短い期間であるからその間に練根のなされようがなく、結局、練根とは、異生が鈍根から利根に転ず

るか、信解（ただし経生の聖者の場合を除く）が見至に転ずるか、阿羅漢（退法ないし不動法の六種性の中の前五者）がより優れた種性に転ずるか、の場合を言うのである。

四

本書の訳文の中で、術語についてはほとんど玄奘の訳語をそのまま取り用いている。私は、実は、かつて既成の漢訳語をほとんど用いないで『論』の第一・二章の抄訳を試みたことがあり（中央公論社刊『世界の名著2、大乗仏典』所収「存在の分析」）、それは一部の人からそれなりの評価も受けたのであったが、そのような仕方を翻して再び玄奘訳語の踏襲に戻ったことの意味については、所見を述べたことがある（櫻部『倶舎論の研究　界・根品』p. 126）。

五

この訳書が成ったのは、数人の者が週一回ほどのペースでいく年か続けた勉強会の生んだ一つの成果である。会において採られた方法は、櫻部が提示したかりそめの試訳を、原文を読みながらみんなで検討し修正してゆく、というものであった。その作業を承けて最後に成訳に纏め上げたのは、『論』については櫻部、『疏』については小谷であるから、訳文の責任はそれぞれにあり、両者が本書の著者とし

て名を列ねたが、一切の成果は会のメンバーのすべてに負う。殊に本庄良文から得た教示やサジェッションは多かったし、時に加地洋一や佐々木閑から受けた指摘は鋭かった。会のなかまには他に橋本篤司・兵藤一夫・福田琢・松田和信・宮下晴輝・山極伸之らがあった。

なお、章・節の区分は櫻部が、訳文に附した註と巻末の索引とはすべて小谷が担当した。また、校正の段階で本庄が全篇を再検討する労をとって呉れたことによってすくなからぬ誤りを訂正し得た。

一九九六年二月

櫻部　建

目次

緒　言
凡例・略号表
1　道についての総説……一
2　諦……五
(1)　四諦……五
(2)　特に苦について……一五
(3)　集諦について……三三
(4)　傍論として、二諦について……六一
3　道への最初の出発……六五
(1)　戒と聞・思・修の三慧……六五

(2) 心身遠離と少欲知足……六九
(3) 因みに、四聖種の解説……七二
4 順解脱分（三賢）……七六
(1) 不浄観と入出息念（三賢の第一）……七六
a 不浄観……七八
b 入出息念……八八
(2) 別相念住（三賢の第二）……九八
(3) 総相念住（三賢の第三）……一一三
5 順決択分（四善根）……一一四
(1) 煖（四善根の第一）……一一四
(2) 頂（四善根の第二）……一一五
(3) 忍（四善根の第三）……一一九
(4) 世第一法（四善根の第四）……一二七
(5) 四善根総説……一二八
a その自性……一二八
b 現在の修（行修）と未来の修（得修）……一二九

c 四善根が順決択分であること……一三四
d 修所成の慧であること……一三六
e 依地……一三六
f 依身……一三九
g その捨……一四一
(6) 四善根を得た者の獲得する優れた性質……一四八
(7) 四善根における種性の転化……一五〇
(8) 順決択分の前段階としての順解脱分……一五四

6 見道……一五七

(1) 八忍八智……一五七
a 法智忍……一五七
b 法智……一六三
(2) 四諦の現観が一時になされるという論について……一六六
(3) 十六心の依地……一七六
(4) 忍と智とが立てられる意味……一七七
(5) 第十六心（道類智）が見道でない所以……一八一
(6) 見道における聖者の種類と階位……一八八

7 修道……二〇〇
(1) 修惑・修道の九品……二〇〇
(2) 預流果……二〇四
(3) 一来向・一来果・不還向……二一三
(4) 不還果……二一三
a 不還……二一三
b 五種不還……二一三
c 九種不還……二一五
d 七善士趣……二一五
e 経生の聖者……二一六
f 雑修静慮……二一六
g 五浄居天……二一七
h 身証……二一七
i 不還の細かな種別……二一七
(5) 阿羅漢向……二一八
8 無学道……二一九
(1) 阿羅漢果……二一九

(2) 有学、有学法・無学法、四向四果……三〇〇
(3) 道についての諸問題……三〇六
a 道と離染……三〇六
b 道による離繫得……三〇八
c 道の地と離染の地……三一四
d 世間道の所縁と行相（有漏の六行観）……三一七
(4) 尽智の直後に生ずる智……三二〇
(5) 道と沙門果（沙門性の果）……三二三
a 沙門性と有為・無為の果……三二三
b 沙門果の立てられる五因……三二五
c 有漏道による果……三二七
d 沙門性の異名……三三〇
e 沙門果の得が属する界……三三四

9 阿羅漢とその種性など……三三七
(1) 阿羅漢の六種……三三七
(2) 種性と退と転根と……三五二
(3) 転根についての諸問題……三九六
(4) 無学位の九聖者……四〇一

(5) 有学・無学の七聖者……四〇二
(6) 有学・無学の円満……四一一

10 種々の道……四一四

(1) 四道……四一四
(2) 四通行……四一九
(3) 三十七菩提分法……四三三
(4) 四証浄……四四五
(5) 正智と正解脱……四五一
(6) 解脱・断・離染・滅・厭について……四五七

索引

凡例

一、翻訳に際して、世親釈（『阿毘達磨倶舎論』）の底本としては

P. Pradhan ed., Abhidharmakośabhāsya of Vasubandhu (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII), K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1967. を使用した。称友疏（『明瞭義疏』）の底本としては

U. Wogihara ed., Sphuṭa-arthā Abhidharmakośa-vyākhyā, Tokyo 1971. を使用した。両書の不明な箇所については

S. W. Shastri ed., Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra, Part III (Bauddha Bharati Series 7), Varanasi 1972.

Akira Hirakawa et al., Index to the Abhidharmakośabhāṣya, Tokyo 1973. を参考にした。

二、訳文の中で、内容を理解し易くするために訳者の補った部分を〔　〕で、漢訳の慣用語と還元サンスクリット語とチベット語とを（　）で囲んで示した。また、必要と思われる箇所では、訳語の簡単な説明をも（　）に入れて示した。

三、訳の各段落ごとに、世親釈は、Pradhan本、北京版、玄奘訳、真諦訳の頁数と行数とを（AKBh, 327, 1; Pek, 2, a, 1; 玄奘, 113, c, 1; 真諦, a, 9）というように示し、称友疏はWogihara本と北京版の頁数と行数とを（AKVy, 513, 1; Pek, 171, b, 3）というように示した。

四、世親釈本論（Kārikā と Bhāṣya）の語句が称友疏中に引かれている場合は、本論のその語句に傍線を施し、称友疏中に初めて引かれるその語句に傍線を施した。

五、法宣の『阿毘達磨倶舎論講義』を訳註に多用したのは論旨を理解し易くするためと、東アジアに伝わった倶舎学の水準を示す一助としたいためである。

略号表（abbreviations）

AKBh　P. Pradhan ed., Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, Patna, 1967.

AK　倶舎論本頌　Abhidharmakośa-kārikā

AKVy　U. Wogihara ed., Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā, Tokyo, 1971.

AN　Aṅguttara Nikāya

DĀ　Dīrghāgama（大正 No. 1『長阿含経』）

Der　Derge edition of the Tibetan Tripiṭaka

DN　Dīgha-nikāya

EĀ　Ekottarāgama（大正 No. 125『増一阿含経』）

Pek　Peking edition of the Tibetan Tripiṭaka

MĀ　Madhyamāgama（大正 No. 26『中阿含経』）

MN　Majjhima-nikāya

SĀ　Saṃyuktāgama（大正 No. 99『雑阿含経』）

ŚBh　K. Shukla ed., Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. XIV, Patna, 1973.

Shastri　S. D. Shastri ed., Abhidharmakośa, Bauddha Bharati Series, 7, Varanasi, 1972.

SN　Saṃyutta-nikāya

婆沙論　『阿毘達磨大毘婆沙論』（大正一五七 No. 1545）

チムゼー　小谷信千代『チベット倶舎学の研究』京都 1995

賛疏　法賛『倶舎論疏』（『仏教大系』倶舎論第四）

法宣　法宣『阿毘達磨倶舎論講義』巻之七
本庄A　本庄良文「倶舎論所依阿含全表 I」京都、1984
本庄B　本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料　賢聖品(1)」（『三康文化研究所年報』第二一号）1989
本庄C　本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料　賢聖品(2)」（『仏教研究』第一九号）1990
本庄D　本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料　賢聖品(3)」（『教育諸学研究論文集』第四巻）1990
正理　『阿毘達磨順正理論』（大正二九、No. 1562）
光記　普光『倶舎論記』（『仏教大系』倶舎論第四）
櫻部『倶舎論』　櫻部建『《仏典講座18》倶舎論』京都、1981
櫻部『倶舎論の研究』　櫻部建『倶舎論の研究　界・根品』京都、1969
大正　大正新脩大蔵経

本書と冠導阿毘達磨倶舎論の目次対照表

『本書』	『冠導阿毘達磨倶舎論』（昭和五三年、法藏館刊）
1 道についての総説	第一章　道の体性
2 諦	第二章　聖諦論
3 道への最初の出発	第三章　見道の加行論（三賢・四善根）
4 順解脱分（三賢）	第三章第三節　五停心
5 順決択分（四善根）	第三章第六節　四善根
6 見道	第四章　聖諦現観（見道位）
7 修道	第五章　修道（有学道）
7—(5) 阿羅漢向	第六章　無学道
8 無学道	第六章第一節第一項　阿羅漢向・特に金剛喩定論と並びに阿羅漢果等に就きて
9 阿羅漢とその種性など	第六章第五節　阿羅漢の六種性等に就きて
9—(5) 有学・無学の七聖者	第七章第一節　七聖人
10 種々の道	第八章　諸道論

第六章　〔聖〕道と〔聖〕者との解説

1　道についての総説

世親釈　**(AKBh, 327, 1; Pek, 2, a, 1; 玄奘, 113, c, 1; 真諦, 266, a, 12)**

〔煩悩の〕断がどのようにして遍知の名を得るかはすでに〔前章（V, 63cd の下）に〕説かれた。(1) また、その

煩悩の断は、諦を見ることと〔諦を〕修することとによる、と示されている。(1ab)

〔すなわち、〕「煩悩は見所断と修所断とである」云々とすでに〔前章に〕言われている。(2) 今やこれら見・修〔二〕道が無漏であるか有漏であるかを説かねばならない。そこで次のように説かれる。

修道は二種であるが、見〔道〕といわれるものは無漏〔のみ〕である。(1cd)

修道は世間〔道〕（有漏道）と出世間〔道〕（無漏道）との二種である。いっぽう見道は、三界〔のいずれの地〕に属する〔煩悩〕の対治で〔も〕あるから、また、〔上上ないし下下の〕九品の見所断〔の煩悩〕を一挙に断ずるから、出世間〔道〕のみである。というのは、世間〔道〕にはその能力がない〔か

らである」。

称友疏（AKVy, 513, 1 ; Pek, 171, b, 3）

〔〔聖〕道と〔聖〕者との解説と呼ばれる第六章〕(3)

第五章と第六章との関連を説明しようとして、〔煩悩の〕断がどのようにして〔遍知の名を得るかはすでに説かれた〕(4)云々ということは述べられたのである。というのは、〔〔煩悩の〕断がどのようにして遍知の名を得るか(5)」ということは、「果〔である煩悩の断〕の意味に、因〔である煩悩の遍知〕の語を用いているからである」と〔第五章（ad 63cd）に〕説かれているからである。

また、その

煩悩の断は、〔すでに〕示されている。（1a）

とは、説かれているというのである。では、どのように〔示されているの〕かと云えば、

諦を見ることと〔諦を〕修することとによる。（1b）

と言う。〔そのことを頌では〕単数形をとる並列複合語によって示している。つまり〔四聖〕諦を見ることと、修習すること（bhāvana、中性形）あるいは修習すること（bhāvanā 女性形）とによる(6)のである。すなわち、〔煩悩の断は〕諦を見ることと修習することという因による、というのである。

「煩悩は見所断と修所断とである」云々とすでに〔前章に〕言われているとは、

欲〔界〕においては、それら十[7]と、〔十から〕三と〔三と〕二との見を除いた七、七、八〔の随眠〕とが、順次、苦〔諦〕などを見ることによって断ぜられる（見所断である）。〔貪、瞋、慢、無明の〕四は修所断である。（V, 4-5a）

云々ということによって〔説かれているから〕である。諦を見ることは見道により、諦を修習することは修道による。ゆえに、今やこれら見・修〔二〕道が無漏であるか有漏であるか〔を説かねばならない〕、と言われるのである。〔そこでこの第六章に〕道の解説が説かれる、という関連が〔第五章と第六章との間にはあるの〕である。

三界〔のいずれの地〕に属する〔煩悩〕の対治で〔も〕あるからとは、見道がもし世間〔道〕であれば、有頂〔地の煩悩〕の対治ではないこととなってしまうからである。また、〔上上ないし下下の〕九品の見所断〔の煩悩〕を一挙に断ずるから〔見道は、出世間道のみに限られ、〕修道のように〔世間道と出世間道の両方では〕ない。というのは、世間〔道〕にはその能力がない〔からである〕。〔つまり、世間道には〕三界〔のいずれの地〕に属する〔煩悩〕を〔も〕断じ、及び〔九〕種類〔の煩悩〕を〔一挙に〕断ずるについて〔その能力がないの〕である。もし出世間〔道〕に九種類〔の煩悩〕を一挙に断ずるための能力があるとすれば、修所断〔の煩悩〕も出世間〔道〕によって一挙に断ぜられるという誤謬に陥ることになってしまう〔と誰かが非難するならば、次のように答えるであろう。すなわち、煩悩

は〕まさしく出世間〔道〕によっては一挙に断ぜられると定められているが、出世間〔道〕によって一挙に断ぜられるものばかりではない。ゆえに、そのような誤謬に陥ることはない。修所断の煩悩は、実体を〔その対象として〕有するもの（有事、savastuka）だから堅固であり、それゆえ、それらは、出世間〔道〕によっても一挙に断ぜられないのである。

註(1)　AKBh, 322, ad. V, 63cd には次のように説明されている。

この同じ離繫が、それぞれの場において、遍知の名を得る。遍知は二つである。智遍知と断遍知とである。その中、智遍知は無漏智であるが、断遍知は〔煩悩の〕断そのものである。〔実は断は遍知の果であるけれども、ここでは〕果の意味に因〔なる遍知〕の語を用いているからである。

(2)　AKBh, 279, ad. V, 3.

総じて言えば、これら三界に属する諸煩悩は見所断と修所断とである。

(3)　法宣（巻七、八七頁）は『倶舎論』における「賢聖品」の位置と名称の由来を次のように説明している。

〔界根の二品は総じて有漏無漏法を明す〕。上来、世・業・随の三品は別して有漏法を明す。已下、賢・智・定の三品は別して無漏法を明す。是は厭欣の次第なり。有漏を厭うて無漏を欣わしむる。其の中、今の賢聖品は果なり。智品は因なり。定品は縁なり。（中略）賢と云うは三賢四善根の七方便を指す。次に聖と聖正と（聖とは聖正なり、か）。四諦の理をゆがまずに真すぐに付て証ることなり。（中略）境と云うは四諦の境なり。邪を離れて正しく四諦の理を証るゆえに正と云う。是は七方便の位では四諦の理を観ずれども悲しき哉や有漏の智で観ずるものは手さぐりの分斉で正しく四諦の理を徹底して見付ることはならぬ。見道以上の聖者は無漏の智眼が開けて邪をはなれて四諦の理を徹底して見付るゆえに聖は正なりと釈す。今此の品は

其の七賢八聖の位を広く分別するゆえに分別賢聖品と名づく。

(4) 西蔵訳により補う。

(5) AKVy, parijña ; AKBh, parijñākhyam.

(6) 西蔵訳では bsgom pa'i phyir のみ。

(7) AKVy, eta ; AKBh, ete. 十随眠とは、貪・瞋・慢・疑・無明・有身見・辺執見・邪見・見取見・戒禁取見である。櫻部『倶舎論』四六頁参照。

2 諦

(1) 四諦

世親釈 (**AKBh, 327, 10 ; Pek, 2, a, 5 ; 玄奘, 113, c, 17 ; 真諦, 266, a, 24**)

「諦を見ること〔と諦を修することとによる〕」と〔直前に〕説かれた。その諦とは何々か、そしていくばくか。(1)

四つの諦が〔先に〕説かれた。(2a)

どこに説かれたか。〔第一章における〕有漏〔法〕・無漏法の解説の中にである。

無漏は道諦〔と三種の無為とである〕。(I, 5ab)

と〔道諦がそれ〕自体の語（「道諦」という語そのもの）をもって〔説かれており〕、

離繫なるものが択滅である。（I, 6ab）

と滅諦が〔説かれ〕、

〔有漏の諸法は〕苦であり、集であり、世間である。（I, 8c）

というそこには苦〔諦〕と集諦が〔説かれている〕。

こ〔の第一章に説かれた順序〕がそのまま〔経に説かれる〕それら〔四諦〕の順序であるかといえば、そうではない、とて〔次のように〕言う。ではどうなのか。

すなわち、苦〔諦〕、集〔諦〕、滅〔諦〕、道〔諦〕、と〔説かれている〕。（2bc）

これが〔経に説かれる〕それら〔四諦〕の順序である。〔このように、説く順序は違う〕けれども、〔それらの〕自性（自体）は先に〔第一章で〕説かれたのと全く同様であると示すために〔本頌の中に〕「すなわち」という語がある。また、この、

それら〔四諦〕の順序は、現観〔の順序〕のごとくである。（2d）

〔経では、〕その現観が先に〔行ぜられる〕諦が先に説かれているのである。もしそうでなかったら、因〔なる諦、すなわち集・道〕が先に説かれ、果〔なる諦、すなわち苦・滅〕は後に説かれたことであろう。

或る場合には、〔その〕生起〔の順序〕に従って説くことがある。〔四〕念住・〔四〕静慮等を〔説

く〕ごときである。或る場合には、説明〔の便宜上の順序〕に従って説くことがある。〔四〕正勤を〔説く〕ごときである。〔この場合、〕先に已生〔の不善法〕の断のために意欲を起こし、後に未生〔の不善法〕の不生起のために〔意欲を起こす〕という、そういうようには、〔生起の順序は〕決まっていない〔が、説明の便宜上そのような順序で説かれるのである〕。

しかるに〔四〕諦は、現観〔の順序〕に従って説かれるのである。[2] では、これら〔四〕諦の現観が必ずこのよう〔な順序〕に〔行ぜられるの〕は何ゆえか。〔人が〕それに対して執着し、またそれによって悩まされ、またそれから解放されることを求めるところのもの、〔それが〕すなわち苦諦であるが、それ〔の苦諦〕が〔順決択分という加行としての〕観察の位（vyavacāraṇāvastha）においてまず最初に観察される。次に、何がそれの因かと〔考えて〕集諦が〔観察され〕、何がその滅かと〔考えて〕滅諦が〔観察され〕、何がその道かと〔考えて〕道諦が〔観察される〕。病を見てのち、その原因〔を考え、その〕終滅〔を考え、そのための〕薬を求めるがごとくである。経の中にも〔四〕諦について同じこの喩えが説かれている。何経の中にか。〔毒〕箭を抜き去る四項目〔の知識〕を具えている医師は[3]〔云々〕と〔説く〕か〔の経〕の中にである。観察の位〔たる順決択分（四善根位）〕において〔この順序で〕諦の観察がなされるのと同様に、現観の位〔たる見道〕において〔同じ順序で〕諦の現観がなされる。先〔になした加行〕の余勢〔によってそれが推し進められる〕ゆえである。馬が〔すでに〕見

知っている地では縦まに馳せるようなものである。(4)

称友疏　(AKVy, 514, 1 ; Pek, 172, a, 6)

もしそうでなかったらとは、もし現観〔の順序〕通りに〔四諦が〕説かれたと認めないとすればということである。〔その場合には〕因〔なる諦、〕が先に説かれる、〔すなわち〕集諦が先に説かれる〔であろう〕。なぜなら、世間では因が先に経験されるからである。

〔四〕念住・〔四〕静慮等を〔説く〕ごときであるとは、例えば、〔四〕念住などは〔その〕生起〔の順序〕に従って説かれる。すなわち、粗大な〔ものから〕順に所縁とすることのゆえに、あるいは行相に細・粗があることのゆえに、あるいは因が先に果が後にあることのゆえに、身念住が先に生起する。その次に受念住が〔生起し〕、その次に心念住が〔生起し〕、その次に法念住が(5)〔生起する〕から、これら〔四念住〕は生起〔の順序〕に従って説かれるのである。〔四〕静慮〔等〕(6)も同様である。(7)〔四静慮等の〕「等」の語は、〔八〕解脱・〔八〕勝処・〔十〕遍処等も生起〔の順序〕に従って説かれる〔ことを示す〕。或る場合には、説明〔の便宜上の順序〕に従って説くことがあるとは、説明〔し易い順序に〕従って、〔あるいは〕理解させ易い〔順序に〕従って〔説く〕という意味である。〔四〕正勤を〔説く〕ごときであるとは、黒白二品にそれぞれ已生と未生とを区別して〔四正勤は説かれるが、その場合、已生の黒品（悪不善法）を断ずることが先に説かれる。それは〕已生は理解し易い(8)が、未生はそうでは

ないからである。あるいは黒品は教化さるべき衆生にとって理解し易いからである。どのように〔四正勤は説かれるの〕かと云えば、①已生の悪・不善法を断じようとする意欲を起こし、努力をし、勇気を起こし、心を励まし、〔悪不善法を断ずることを〕発願する。②〔また〕未生の〔悪不善法〕が生じないように意欲を起こし、〔以下〕前と同じ。③〔また〕未生の善法が生ずるように意欲を起こし、〔以下〕前と同じ。④〔また〕已生〔の善法〕が持続し消滅してしまわないように、〔修習のために〕(9)意欲を起こし、〔以下〕前と同じ。〔この場合、〕先に已生〔の不善法〕の断のために意欲を起こし、後に未生〔の不善法〕の不生起のために〔意欲を起こす〕という、そういうようには、〔生起の順序は〕決まっていない。(10)ではどうかと云えば、先に未生〔の不善法〕が生じないように意欲を起こし、後に已生〔の不善法〕を断ずるための〔意欲を起こす〕というような、そういう例もあるのである。白分（已生・未生の善法）についても同様のことが当てはまる。

しかるに〔四〕諦は、現観〔の順序〕に従って説かれるのであるとは、〔もしそうでなく、生起の順に説くとすれば、〕因が先にあり果が後にあるから、〔果である〕苦〔諦〕を後に〔説き、因である〕集諦を先に説くという間違ったことになってしまうということを示すのである。〔人が〕それに対して執着しとは、苦諦に対してである。またそれによって悩まされとは、同じそれ(11)（苦諦）によってである。またそれから解放されるとは、同じその苦諦からである。そ〔の苦諦〕が加行の分位においてまず最初

にとは、どこにおいてかと云えば、[12]観察の位においてと言う。観察位（parīkṣāvastha）において〔すなわち〕順決択分の分位（nirvedhabhāgīyāvasthā）においてという意味である。病を見てという場合、病とは苦諦を〔そう〕喩えたのである。その原因とは集諦を、その終滅とは滅諦を、そのための薬とは道諦を〔それぞれ、そう喩えたのである〕。経の中にも〔四〕諦について同じこの[13]喩えが〔説かれている〕とは、『良医経』[14]の中にである。どのように〔説かれているの〕かと云えば、〔『毒』箭を抜き去る四項目〔の知識〕を具えている医師は、〔医〕王たるに相応しく、王たるに適し、王として〔備えるべき〕項目を備えている者と呼ばれる。いかなる四〔項目〕をか。①病によく通じ、②病を起こすことによく通じ、③病を癒すことによく通じ、④病を癒し将来起こらなくすることによく通じていることである。〔それと〕まったく同様に、四項目を備えた如来・応供・正等覚者は、箭を抜き去る無上の医師であると言われる。いかなる四〔項目〕をか。この世で、比丘たちよ、如来・応供・正等覚者はこれが苦なる聖諦であると如実に知る。これが苦の集〔なる聖諦〕、これが苦の滅〔なる聖諦〕、これが苦の滅に導く道聖諦であると如実に知る」〔と説かれている〕[15]。先〔になした加行〕の余勢〔によってそれが推し進められる〕ゆえであるとは、先〔になした加行〕によって引かれるから、である。馬が〔すでに〕見知っている地では縦まに馳せるようなものであるとは、例えば、馬は〔すでに〕見知っている大地では縦まに馳せるが、それと同様である。或る人々は、〔馳せる（prasaraṇa）と言わずに〕馬が走る

（dhāvana）ようなものであると言う。dhāv〔という語根〕の上に別の〔走るの意味を持つ〕語幹〔dhāva から派生した dhāvana の語〕を誦するのである。(16)

註(1) kati ca 西蔵訳、両漢訳にはない。

(2) 『婆沙論』（四〇四頁、中）には観法の記述順序に関して「生起の次第と易説の次第と現観の次第」の三種があることが説かれている。本論で四諦の記述順序が現観の次第によると説かれるのはそれによったものであろう。

(3) Vyadhyādisutra, SĀ 389, 本庄 A, Chap. 6 [1], 本庄 B,2.

(4) Susumu Yamaguchi ed. *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, p. 6, 10-11. dṛṣṭa bhūmiḥ niḥsaṃkam aśvavāhanam iva.

(5) 西蔵訳によって補う。

(6) 西蔵訳によって補う。

(7) deśanā evaṃ を deśanā. evaṃ と訂正。

(8) avabadhaṃ を avabodhaṃ と訂正。

(9) 西蔵訳により補う。

(10) 法宣（巻七、九一頁）は、此四正勝は倶時にあるもので前後次第の立つものにあらず、と言う。

(11) evaṃ を eva に訂正。

(12) kasmad を kutra に訂正。

(13) eṣa を AKBh の通りに eṣa eva に訂正。

(14) 本論の対応箇所の註を参照。

(15) 西蔵訳によって補う。

(16) dhavi prakṛty-antaraṃ vyacaṣṭe.　意味不明。vyacaṣṭe (3. sing.) の主語は何か。前文に続いて kecit であるとすれば、それは pl. であり、一致しない。Shastri は、vyacakṣate (3. pl) と訂正している。

世親釈　(AKBh, 328, 11 ; Pek, 3, a, 4 ; 玄奘, 114, a, 19 ; 真諦, 266, b, 22)

現観（abhisamaya）とはいかなる意味か。ただしく覚知すること（abhi-sam-bodha）〔という意味〕である。(1) 語根 i（i ＜ aya）は「覚知する」という意味であるから。〔現観は〕何ゆえにただ無漏であって有漏でないのか。それは涅槃に真向かいして（abhimukha）正しく（samyak）覚知すること（bodha）であるから。正しくとは真実に〔の意味〕である。

それ〔ら四諦〕の中で、果としてある〔五〕取蘊が苦諦である。因としてある〔五取蘊〕が集諦である。それから〔苦が〕集起するからである。(2) だからして、それら〔苦と集と〕は、〔それらが〕果であり因であることによってただ名として別なのであり、実体として〔別なの〕ではない。しかし滅と道とは実体としても〔別〕である。

経に「〔これらは四〕聖諦である」と説かれている。その意味は何か。経自体に「これら〔四〕は聖者らにとっての諦である。それゆえ聖諦なのである」(3) と説かれている。〔では、聖者〕以外〔の人々〕にとって、それは〔諦（真実）でなく〕虚妄であるのか。これらは〔いかなる場合も〕逆さまでない

（誤りがない）のであるから、すべての人にとって諦（真実）であるけれども、聖者らはそれをありのままに見るのに、他〔の人々〕は〔そうで〕ない。だからこれらは聖者らの諦と〔経に〕説かれ、非聖者らの〔諦とは説かれ〕ない。〔非聖者はそれを誤って〕逆さまに見るからである。

聖者らが楽と言うものを、他〔の人々〕は苦と見る。(4)

他〔の人々〕が楽と言うものを、聖者らは苦と見る。

と〔或る〕頌は〔説く〕。〔いっぽう〕他の〔論師たち〕は、〔四聖諦の中で〕二つは〔ただ〕聖者らの諦であるが、二つは聖なる諦であり、また聖者らの諦でもある、と〔云う〕。

称友疏 (AKVy, 515, 4 ; Pek, 173, b, 6)

語根 i（i ＜ aya）は「覚知する」という意味であるからとは、「行く」gati という意味を持つ〔語〕はすべて「理解する」bodhanaという意味を持つ〔語〕でもあるからである。実体としても〔別〕であるという場合、「も」api という語によって名前としても〔別であることを〕示す。〔いかなる場合も〕逆さまでない（誤りがない）のであるからとは、それは聖者たちにとっても、他〔の人々〕にとっても、逆さまでない（誤りがない）、つまりただ苦であって〔それ〕以外ではないから、ということである。聖者らはそれをありのままに見る、つまり苦諦を苦、無常、空、非我として〔ありのままに見〕、同様にして、道〔諦〕を道、如、行、出として〔ありのままに見る〕。しかし他〔の人々〕は〔そうで〕な

い。聖者でない〔人々〕はそのように〔ありのままに〕は見ない。だからこれらは聖者らの諦と説かれ、非聖者らの諦とは説かれない。なぜか。〔非聖者はそれを誤って〕逆さまに見るからである。つまり、彼ら〔聖者ならざる人々〕は、苦を苦ならざるものと〔見る〕云々というような〔正しくない〕行相によって苦諦を見、集を集ならざるものと〔見る〕云々というような〔正しくない行相〕によって〔集諦を見〕、滅を滅ならざるものと〔見る〕云々というような〔正しくない行相〕によって〔滅諦を見〕、道を道ならざるものと〔見る〕云々というような〔正しくない行相〕によって〔道諦を見る〕からである。

他〔の人々〕は苦と見る

とは、愚か者は、〔滅諦を〕再び生存のないこと〔と考える〕がゆえに、崖っぷちから〔墜落する〕かの如くに滅諦を恐れる。

聖者らは苦と見る

とは、五取蘊が〔苦であると見るの〕である。〔四聖諦の中で〕二つは聖者らの諦であるがとは、苦〔諦〕と集諦とである。〔聖者たちは苦諦と集諦を〕誤りなく見るからである。〔滅諦と道諦との〕二つは聖なる諦であるとは、〔それらは〕善であり、無漏だからである。また聖者らの諦でもあるとは、〔聖者はそれらを〕誤りなく見るからである。そういう訳で、並列複合語の中の一語のみを残す仕方によって、ārya-satye という〔両数の語形が用いられているの〕である。(5)

註(1) 法宣（巻七、九二頁）は「現は現前なり。等は平等なり。現前に平等に境を覚観するを現観と言う。平等とは所観の境に等しとなることなり」と言う。

(2) AKBh, 5, 16. 櫻部『倶舎論の研究』一四八頁。

(3) SĀ 417, 本庄 A, Chap. 6 [2], 本庄 B, p. 4. 両漢訳・チベット訳は引用文の範囲を誤認している。

(4) SĀ 308, 本庄 A, Chap. 6 [3], 本庄 B, p. 5. cf. SN 35, 136 (IV, p. 127).

(5) 滅諦と道諦とは、聖者にとっての二つの諦 āryāṇāṃ satye であり、且つ聖なる二つの諦 ārye satye でもある。その両方の意味を表す並列複合語を作るに際して、ārya-satya-ārya-satye とはせずに、一方だけを残す合成法（ekaśeṣa-nirdeśa）に従って ārya-satye とするということを述べたものか。

(2) 特に苦について

世親釈（AKBh, 328, 20 ; Pek, 3, b, 3 ; 玄奘, 114, b, 2 ; 真諦, 266, c, 9)

苦を自性とするのは受の一部分〔だけ〕であるのに(1)、どうして有漏なる諸行はすべて苦であると言われるのか。

有漏〔法〕の、心に叶うのと、心に叶わぬのと、それ以外なるとは、三つの苦性とそれぞれ理に適ったように結び付いているから、残りなく苦である。(3)

三つの苦性とは苦苦性（duḥkhaduḥkhatā）・行苦性（saṃskāraduḥkhatā）および壊苦性（viparināmaduḥkhatā）である。すべての有漏なる諸行は、理に適ったようにそれら〔三苦性の中の

一つとそれぞれ結びついていること〕によって、残りなく苦である。〔すなわち、〕その中で、心に叶う〔諸行〕は壊苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕。心に叶わぬ〔諸行〕は苦苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕。それら以外の〔諸行〕は行苦性〔と結びついていること〕によって〔苦である〕。

では、心に叶うものとは何か。心に叶わぬものとは何か。両方のどちらでもないものとは何か。〔楽等の〕三受が順次に〔心に叶うもの等の名を得るのである〕。これ〔らの受〕によって、楽等と感受せらるべき諸行もまた、心に叶うもの等の名を得るのである。楽受には、変壊することによる苦性がある。経中に「楽受は生ずるとき楽であり、持続する間楽であり、変壊するとき苦である」[2]と説かれている。苦受には、まさしくその苦なる自性による苦性がある。〔またその同じ〕経中に「苦受は生ずるとき苦であり、持続している間苦である」と〔説かれている〕。不苦不楽受には、ただ行による（saṃskāreṇa）苦性がある。〔すなわち、諸〕縁によって形成（abhisaṃskaraṇa）されるがゆえに〔苦である〕[3]。〔経中に〕「無常なるものは苦である」[4]と〔説かれている〕。その〔道理〕によって〔苦と、楽と、あるいは不苦不楽として〕感受さるべき〔受以外の〕諸行もまた、受のごとくに、〔苦である〕と知るべきである。

他〔の人々〕は、苦がすなわち苦性であるから苦苦性であり、同様に、乃至、諸行がすなわち苦性で

あるから〔行苦性である〕、と〔説く〕[5]。

称友疏 (AKVy, 515, 22 ; Pek, 174, a, 8)

苦を自性とするのは受の一部分〔だけ〕であるのにとは、苦や憂を自性とするものは受蘊の一部〔に過ぎないのに〕という〔意味〕である。

それぞれ理に適ったように結び付いているから、残りなく苦である。(3b)

とは、心に叶う〔諸行〕は壊苦性と行苦性〔とに結びついていること〕によって〔苦である〕。心に叶わぬ〔諸行〕は苦苦性と行苦性〔とに結びついていること〕によって〔苦である〕。〔そして〕それ以外の〔諸行〕は行苦性のみ〔と結びついていること〕によって苦である、というのが「それぞれ理に適ったように（yathāyogam）」ということの意味である。心に叶うとは、意に叶うということである。「ここでは二度連声[6]をなす」と〔既に〕注釈した[7]。それら以外の〔諸行〕とは、心に叶う〔諸行〕と心に叶わぬ〔諸行〕以外の〔諸行〕のことである。三受が順次に〔心に叶うもの等の名を得るのである〕とは、楽受は心に叶うものであり、苦〔受〕は心に叶わぬものであり、不苦不楽〔受〕は心に叶うものでもなく心に適わないものでもないものである、という意味である。これによってとは、受によってである。受を自性としない色・声などもまた、それら〔三受に〕資するから、心に叶うもの等の名を得るのである。

変壊することによる苦性があるとは、無常なるがゆえに変壊することによる〔苦性がある〕という意味である。例えば次のように説かれている。

ああ、チャイトララタ〔の森〕よ、ああ、池よ、ああ、マンダーキニー池よ、ああ、愛する女よ、と愁嘆せる神々は、悲しみつつも大地に倒れる。(8)

苦なる自性による〔苦性〕とは、悩害（upaghāta）という自性による〔苦性〕である。

苦受は生ずるとき苦であり、持続している間苦であるという〔言葉の〕意味の帰結する所（arthāpatti）からすれば、それ（苦受）は、「変壊することによって楽となる」ということになるではないか。そしてそうなれば、〔苦受の〕規定に混乱が生ずるであろう〔と云えば、〕それ（経の言葉）はそれ（苦受）を規定したものではない。それではどうかと云えば、〔その経の言葉は、すべての受が苦であることを言うのではなく、〕厭わせるためにそう説かれているだけである。あるいはむしろ次のような〔意味が説かれている〕だけである。つまり〔何らかのものが〕或る在り方のゆえに厭わしく思われる場合、〔それは〕その〔在り方〕だけに関しては、ただ苦である。例えば、楽受は生ずる時にも持続する時にも楽であるから、楽でもあるけれども、変壊性によってただ苦であるとして厭われる。〔楽受も〕厭われるべきものとして〔理解さるべきことが〕意図されているからである。ただ行による（saṃskāreṇa）苦性があるとは、ただ形成による、つまり生ずることによる〔苦性がある〕という意

味である。無常なるものは苦であるとは、持続するに決まっていないもの、それは苦である、〔つまり〕生じては滅するものは苦であるという意味である。それゆえ、縁によって形成（abhisaṃskaraṇa）されるがゆえに〔苦である〕と説かれたのである。諸縁によって形成されるがゆえに、それは苦であるというのである。(9)

その〔道理〕によって〔苦と、楽と、あるいは不苦不楽として〕感受さるべき〔受以外の〕諸行もまた、受のごとくに、〔苦である〕と知るべきであるとは、楽と感受さるべき諸行は、生ずる時にも楽であり、持続する時にも楽であるが、変壊する時に苦であるから、楽と感受さるべき諸行には、変壊による苦性がある。苦と感受さるべき諸行は、生ずる時にも苦であり、持続する時にも苦であるから、苦と感受さるべき諸行には、苦と感受さるべき自性による苦性のみがある。不苦不楽と感受さるべき諸行は、縁によって形成されるから、ただ行による苦性のみがある。

苦がすなわち苦性であるから苦苦性でありという場合、乃至という語によって、変壊がすなわち苦性であることが壊苦性であり、諸行がすなわち苦性であるから行苦性であるということが語られているのである。この説明の仕方は合成語の分析という点では〔先の説明の仕方と〕異なっているが、意味の点では〔異なっていい〕ない。今は、その意味さえ理解すればよいのである。

註(1) yatha は西蔵訳と AKVy に従って yada に訂正。

(2) Bhikṣunīdharmadinnāsutra, MĀ 210, 本庄 A, Chap. 6 [4], 本庄B, p. 6.　本庄「シャマタデーヴァの伝くる『大業分別経』と『法施比丘尼経』」（『仏教文化研究』第二八号）一一〇頁参照。

(3) Pradhan ed. ではpratyayābhisaṃskaraṇād の語は次の経典の語の一部とされている。しかし、この語は先の文章の理由句であり、前文に属するものである。

(4) SĀ 9, 本庄 A, Chap. 6 [5], 本庄 B, p. 7.　cf. SN 22, 15 (III, p.22).

(5) 『光記』（一二頁）は経部師鳩摩羅多の説とする。法宣（巻七、九九頁）も経部の説とする。

(6) punaḥ samdhi- を punaḥsamdhi- と compound にする。

(7) Wogihara 本, p. 44, 24-26.

(8) E. H. Johnston ed., *The Saundarananda of Aśvaghoṣa* (Lahore, 1928), XI, 50.　Buddha-carita, XIV, 42.

(9) 法宣（巻七、九八頁）は捨受に壊苦があることを「衆縁より生ずる有漏の行法は其性安穏ならず、念々に生滅するゆえに聖者の言（意、か）に逆らう。そこで苦と云う」と説明する。『チムゼー』（六一頁）は「業と煩悩に支配されるものであるという点で、聖者に適せず、刹那に〔聖者を〕害するからである」と言う。

世親釈　(AKBh, 329, 9 ; Pek, 4, a, 5 ; 玄奘, 114, b, 19 ; 真諦, 266, c, 22)

〔心に叶うものと苦苦性とには、また、心に適わないものと壊苦性とには〕あい通ずるものがないのであるから、心に叶う〔諸行〕には壊〔苦性〕が〔説かれ〕、心に叶わぬ〔諸行〕には苦苦性が説かれる。しかし〔行苦性については、両方のどちらでもない諸行だけに限らず〕すべての諸行が、行苦性〔と結びついていること〕によって苦である。ただし、それら〔すべての諸行〕を〔苦であると〕見る

のは聖者だけである。それについて、また、〔或る頌に〕曰う。

まつげを掌の上に置いても、人は気が付かないが、その同じ(1)〔まつげを〕眼の中に入れると不快や痛みを生ずる。それと同じく〔鈍感な〕掌にさも似た愚者は、行苦性のまつげに気づかないが、〔敏感な〕眼にさも似た智者は、同じそれによってはなはだしく恐れをもつ(2)、と。

なぜなら無間〔地獄〕の〔五〕蘊においてさえ、愚者にとっては、有頂の〔五蘊〕において聖者に〔起こる〕ほどにも、苦の覚知の起こることがないからである。

〔問〕そのように〔すべての諸行が行苦性によって苦で〕あるというならば、そのときは、道にも行苦性がある〔から道は苦である、という誤りに陥る〕ことになる。道は有為（すなわち行）だからである。

〔答〕〔否、〕「苦は〔聖者の心に〕逆らう」というのが〔苦の〕定義(3)であるから、道は苦でない。それ（道）が生ずるのは、聖者にとって〔心に〕逆らうことでない。〔道は〕すべての苦の滅をもたらすのだから。彼ら〔聖者〕が涅槃（滅）を寂静と見る時も、〔先に〕苦と見た〔有漏の事物〕そのものの滅を寂静と見るのであって、道の〔滅〕を〔寂静と見るの〕ではない。

〔問〕その〔有漏の事物の〕中には楽(4)もあるのに、何ゆえに(5)苦のみが聖諦といわれるのか。

〔答〕或る人々は言う。楽が少ないからである。(6)〔その中に少しばかりの〕ムドガ豆等が〔混じって〕

あっても〔大部分がマーシャ豆ならば〕マーシャ豆の山と言い表わされるごとくである。〔腫れ物に水を〕振りかける〔ことによって〕僅かな楽があるからといって、いかなる智者が腫れ物は楽であると考えるであろうか。〔それについて〕実にまた〔或る頌には〕曰う。(7)

〔楽は〕苦の因であるから、また、少なからぬ苦によって起こされるのであるから、また、苦がある時、それ（楽）が欲せられるから、楽は苦である、と〔智者たちは〕考える、と。

しかし〔その言い方は正しくないのであって〕、聖者らは楽をも併せて生存（有漏の五蘊）のすべてを苦と見るのである。〔そのなかの苦も楽も〕行苦性において一味だからである。そのゆえに苦のみが聖諦であると立説されるのであって、楽は〔そうで〕ない。

称友疏　**(AKVy, 516, 24 ; Pek, 175, b, 5)**

あい通ずるものがないのであるからとは、心に叶う諸行は、苦苦性とあい通ずるものがない。ゆえに、それらにはあい通ずるものがないから、壊苦性が説かれる。心に叶わぬ〔諸行〕は、変壊性とあい通ずるものがない。ゆえに、それらにはあい通ずるものがないから、苦苦性が説かれる。しかし心に叶う等のすべて〔の諸行〕が、行苦性〔と結びついていること〕によって苦である。それ（行苦性）はすべてに遍在するからである。

もし、すべてがそのように苦であるなら、どうしてすべて〔の人〕が〔そのように〕見ないのかとい

う〔問いが予想されるので、〕それゆえ、ただし、それら〔すべての諸行〕を〔苦であると〕見るのは聖者だけである。他の人々は〔そのように見〕ない、と言ったのである。どうしてかと云えば、それについて、また、〔或る頌に〕曰う、という〔以下の〕すべてのことが語られるのである。

そのように〔すべての諸行が行苦性によって苦で〕あるというならば、そのときはとは、もし行苦性によってすべての諸行が苦であるとするならば、道にも行苦性がある。有為（すなわち行）だからである。[8]〔道も、諸〕縁によって生じたものだから[9]、という意味である。

〔問〕「苦は〔聖者の心に〕逆らう」というのが〔苦の〕定義であるから、道は苦でないと言ったが、なぜそういう全く違うことを言うのか。〔というのは〕先に「縁によって形成されるがゆえに、諸行はすべて無常であり、無常なるものは苦である」と言った。また、道も、縁によって形成されるがゆえに無常である。そうすれば、〔道も〕苦であるということになる〔からである〕。もし苦の定義が〔聖者の心に〕逆らうということだけであると主張するのであれば、先に述べたその〔無常なるものは苦であるという〕ことは〔苦の〕定義ではないことになる。〔反対に〕その〔先に述べた〕ことが苦の定義であるとすれば、この〔聖者の心に逆らうものは苦であるという〕ことは〔苦を〕定義したものではなくなるであろう。

〔答〕そういう過ちはない。〔問〕どうしてか。〔答〕「無常であり聖者〔の心〕に逆らうもの、それ

が苦である」ということ、それが今ここで言わんとしている意味だからである。

〔問〕それでは無常であり聖者〔の心〕に逆らうものとは何か。〔答〕有漏の事物である。〔問〕それでは無漏の道が〔有漏の事物と〕まったく同様に無常でありつつ、聖者〔の心〕に逆らわないのはどうしてか。

〔答〕〔なぜか〕と云えば、それゆえ、それ（道）が生ずるのは、聖者にとって〔心に〕逆らうことでない。〔道は〕すべての苦の滅をもたらすのだからと述べたのである。ことさら区別しなくても区別して理解されることは、世間には〔よく〕見られることである。例えば、「行く（gamana）から牛（go）である」と〔牛を定義した〕からといって、「水牛（mahiṣa）も行くから牛である」ということにはならないのと同様である。このように、何らかのものに関して、〔その〕内容が確定している場合に、「これは〈牛〉である。なぜ〈牛〉なのかと云えば、行くからである」と〔その語の語義を理由づけるのである〕。それと同様に、今も「〔話題の内容が〕有漏の事物〔であることは、ことさら言わなくても文脈から理解されているが、それ〕は聖者〔の心〕に逆らう。なぜかと云えば、無常だからである」と〔いうことが言われているのである〕。

苦と見たとは、有漏の事物を〔苦と見たの〕である。そのものの滅を寂静と見るのであって、道の〔滅〕を〔寂静と見るの〕ではないと理解さるべきである。

〔その中に少しばかりの〕ムドガ豆等が〔混じって〕あっても〔大部分がマーシャ豆ならば〕マーシャ豆の山と言い表わされるごとくであるとは、マーシャ豆の山にムドガ豆やマスーラ豆やカラーヤ豆などが現に〔混じって〕いても、〔その量が〕少なければ、ムドガ豆などをマーシャ豆の山と言い表わすことは、世間で〔よく〕見られることである。〔少しばかり楽があっても、苦と表現するのは〕それと同様〔だと言うの〕である。〔腫れ物に水を〕振りかける〔ことによって〕僅かな楽があるからといってという場合、僅かな楽（sukhaṇuka）という語は、それが楽であり、且つ少しであるという〔同格限定複合語、karmadhāraya〕である。〔水を〕振りかける〔ことによる〕僅かな楽（pariṣeka-sukhaṇuka）という語は、〔水を〕振りかけることによる（pariṣekeṇa）僅かな楽という〔格限定複合語、tatpuruṣa〕である。それがあるからといって、というのである。

実にまた〔或る頌には〕曰うとは、大徳クマーララータが『苦七十〔論〕』[10]中に〔言うの〕である。

苦の因であるから

とは、〔楽は〕苦を感受すべき業と相応するので、楽が苦の因である、というのである。

少なからぬ苦によって起こされるのであるから

とは、楽は、他〔の人〕に仕えたり仕事をしたりなどのことによってもたらされる極めて多くの苦によって起こり、生ずるから、というのである。

また、苦がある時、それ（楽）が欲せられるから

とは、餓えや渇きなどによってもたらされる苦がある時、食物や飲み物などによってもたらされる楽が欲せられるのであって、さもなくば〔欲せられ〕ない。ゆえにこれらの理由のゆえに

楽は苦である、と〔智者たちは〕考える

のである。しかし、楽をも併せてという場合、「しかし」という語は前の考えを否定するため〔に置かれているの〕である。行苦性において一味だからであるとは、行苦性においては同一の種類だから、というのである。

註(1)　tathaiva は西蔵訳（de nyid）により tad eva に訂正。

(2)　Louis de la Vallée Poussin ed., *Prasannapada* Tokyo, 1977, p. 476.

(3)　AKBh, 5, 16.　櫻部『倶舎論の研究』一四八頁一一行。

(4)　duḥkham を平川索引により sukham と訂正。

(5)　tasmad を西蔵訳（de'i tshe ci'i phyir）、漢訳（玄奘、何縁・真諦、云何）により tadapi kasmad に訂正。

(6)　『婆沙論』（四〇二頁）には楽を諦として立てない三つの主張が挙げられている。その中『婆沙論』では、少楽があっても苦が多いからとする第一説が可とされているが、世親はその説を評価していない。

(7)　The Arthaviniścaya-sutra & its Commentary (Nibandhana), N. H. Samtati ed. p. 162, l. 2 によって gaṇḍa-sukham を gaṇḍaḥ sukham に訂正。

(8) saṃskṛtatvta は saṃskṛtatvāt に訂正。

(9) 縁によって生じたものが有為であることは AKBh, 4, 23 を参照。櫻部『倶舎論の研究』一四五頁一六行以下。

(10) duḥkha-saṃtatyaṃ を西蔵訳（bdun cu pa）に従って duḥkha-saptatyaṃ に訂正。

世親釈（AKBh, 330, 2 ; Pek, 4, b, 6 ; 玄奘, 114, c, 24 ; 真諦, 267, a, 17）

〔問〕どうして、いま、楽を自性とする受を〔聖者は〕苦と見るのか。〔答〕〔楽もまた〕無常なることによって〔聖者の心に〕逆らうからである。〔しかし〕例えば〔その心に逆らうからして、聖者らは〕色・想等をも苦と見るけれども、それらは苦受が〔苦であるの〕と同様に苦であるのではないごとく、〔楽受をも苦と見るけれども、それは苦受と同様に苦であるのではない〕。

いっぽう、もし〔上掲の頌に言うように、楽は〕苦の因であるから〔苦である〕と考える人があるならば、その人にとって、それ（楽＝苦の因）は集の行相を持つものであって、苦の行相を持つものではないことになろう。また、〔不還の〕聖者らが色・無色〔界〕に生まれる時、いかにして〔その諸蘊に対して〕苦の想が生ずるであろうか。〔再び苦処たる欲界に生ずることのない〕彼らにとって、もはや諸蘊は苦受の因ではないのだから〔苦の想は生じない〕。また、〔楽は苦の因だから苦であると言うなら〕何のために経中に行苦性が別に説かれているのであろうか。〔だからといって〕もし、それなら〔楽は〕無常であるから〔それを〕苦と見るのである〔と言う〕とすれば、〔その場合〕無常と苦との

行相にいかなる差別があるのか。生滅の性質があるから〔そこに聖者は〕無常を見、〔心に〕逆らうものであるから〔そこに聖者は〕苦を〔見るのである〕。しかし〔それは無常と苦との行相が一つであるのではなくて〕、〔生滅の性質があって〕無常と見られているものが〔聖者の心に〕逆らう〔苦〕となるのだからして、無常の行相が苦の行相を引くのである。

称友疏　(AKVy. 517, 30 ; Pek. 177, a, 3)

どうして、いま、楽を自性とする受を〔苦と見るのか〕とは、どうして苦を自性とはしない受を苦と見るのかというのである。無常なることによって〔聖者の心に〕逆らうからとは、無常なるがゆえに〔聖者の心に〕逆らい(1)、逆らうから苦と見るという意味である。例えば〔その心に逆らうからして、聖者らは〕色・想等をもという場合、例えば色・想・行・識等をも苦と見るけれども、それらは苦受が〔苦であるの〕と同様に苦であるのではない。というのは、それ（苦受）は悩害（upaghāṭaka）を自性とするものであり、それら（色など）はそれ（悩害）を相としないものだからである。

考える人とは、大徳クマーララータである。その大徳にとっては、それは集の行相を持つものであって、苦の行相を持つものではないことになろう。〔彼は、楽を〕苦の因と見るからである。また、不還の聖者らが色・無色〔界〕に生まれる時（upapattau）、いかにして〔その諸蘊に対して〕苦の想が生ずるであろうか。決して生じたりしないという意味である。なぜなら、彼ら不還にとって苦受の因、〔つ

まり〕苦という感受の原因、ではないのだからである。何があるかと云えば、色・無色〔界〕繋の諸蘊が、である。なぜ因とならないのかと云えば、〔彼らは〕再び苦処（欲界）に還らないからである。また、何のために経中に行苦性が別に説かれているのであろうかとは、もし苦の因であるがゆえに楽をも苦と見るのであれば、苦の因であるということだけでその〔行苦性を説くことの〕目的が達成されていることになる訳だから、「無常なるものは苦である」というように行苦性が説かれたことに、一体どういう目的があるのであろうか、というのである。〔楽を〕苦の因であるとする論者は、もし、それならと言う。〔すなわち〕もし、〈無常なるものは苦である。〔楽は〕無常であるから〔それを〕苦と見るのであり、苦の因であるから〔苦と見るのでは〕ない〉〔と言う〕とすれば、無常と苦との行相にいかなる差別があるのか。

この点に関して軌範師（世親）は、生滅の性質があるから云々と言う。どのようにして〔聖者の心に〕逆らうから苦であるのか[2]を説明しようとして、しかし〔それは無常と苦との行相が一つであるのではなくて〕、〔生滅の性質があって〕無常と見られているものが〔聖者の心に〕逆らう〔苦〕となるのだからして、無常の行相が苦の行相を引くのであると言う。つまり〔次のように〕説かれたことになる。〔すなわち〕「無常なるものは苦である」というこのことが説かれたのは、〔無常と苦とが〕行相が同一であるから〔そう〕言われたのではない。その楽を苦と見る人々には〔楽はその心に〕逆らうものであ

り、逆らうものであるから苦と見るのである、と。

註(1)　法宣（巻七、一〇四頁）は、聖者は常住の涅槃を希うゆえに念々生滅する非常の法は聖者の意に逆らう、と言う。

(2)　tatha tat の tat は西蔵訳に従って除く。

世親釈　**(AKBh, 330, 9 ; Pek, 5, a, 2 ; 玄奘, 114, c, 23 ; 真諦, 267, a, 27)**

一類の人々は〔説く〕。楽受はまったく無くてすべては苦である、と。どうしてそう理解されるのか。経（教証）と理（理証）とよりして〔そう理解される〕。

まず、経によればどのように〔理解されるの〕か〔と云えば、〕世尊によって〔次のように〕説かれている。①凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕[1]、と。②楽受は苦と見らるべきである[2]、と。[3]③苦において〔それを〕楽なりとするのは想の顚倒である[4]、と。経によれば、まず、このようにして〔すべては苦であると理解される〕。

理としてはどのように〔理解される〕か〔と云えば、〕①楽の因は〔必ず楽果をもたらすとは〕確定していないから〔楽は実在しない。ゆえに、すべては苦であると理解される〕。或る飲み物・食べ物・涼しさ・暖かさなどは、楽の因であると認められているが、その同じものが、過度に受用され、時を外れて受用されると、却って苦の因を成すことになる。楽の因が増大することによって〔苦が生ずる〕、あるいは適度であっても別な時には苦が生ずる、ということは理に適わないから、これら〔飲み物等〕

は、もともと苦の因であって楽の〔因〕ではない。〔初めには苦がはっきり現われていない〕が、最後はその苦が増大してはっきりしたものとなるのである、と。②〔また、疲れた人が〕姿勢を変える場合も〔それが楽をもたらすごとく見えても、それは楽の因ではない。そのことも先と〕同様に説かるべきである。③苦が癒える時や苦が変化する時に〔初めて〕楽の知覚があるのだから〔本来楽があるのではない〕。なぜなら、凡そいかなる〔楽〕も、〔自性として楽であるのではないから、それを感受する人が〕飢渇や寒熱や疲労や欲貪から生ずる別な苦に逼られない限りは、〔それが〕楽〔である〕とは知られない。だから、無知な者は〔苦があってそれが〕癒える時にはじめて楽の知覚をもつのであって、〔現に有る〕楽に対して〔楽の知覚をもつの〕ではない。また④愚人らは、例えば荷物を〔一方の〕肩から〔他方の〕肩へ移すような場合、〔それによって〕苦が変化する時に〔はじめて〕楽の知覚を起こすのである。このゆえに、〔現に〕楽が有るのでは決して無い、と。

称友疏 (AKVy. 518, 21 ; Pek. 177, b, 8)

一類の人々はとは、大徳シュリーラータなどのことである。[5] それはこの世において苦のとは、それはこの世において苦の相であるという意味である。楽受は苦と見らるべきであるというのは、別の経文である。涼しさ・暖かさなどという場合、「など」の語は酸味や甘味などを意味する。過度に受用されとは、過度に用いられ、である。時を外れて受用されるとは、例えば、涼しさが冬に、暖かさが夏に〔受

用されるということ〕である。適度であってもとは、楽の因として〔適度であってもという意味〕である。〔また、疲れた人が〕姿勢を変える場合もとは、楽の因と考えられる臥することなどの「その同じものが」から、「増大してはっきりしたものとなるのである」に至るすべて〔の説明〕が〔ここにも同様に〕説かれるべきである、というのである。苦が癒える時、〔初めて〕楽の知覚があるのだからとあるが、だからどうなのかと云えば、「楽受はない」という〔本来の主題がここに〕係るのである。苦が変化する時というが、だからどうなのかと云えば、〔そのとき初めて〕楽の知覚〔があるに過ぎないの〕だから、同じく楽受はない、というのである。苦が癒える時、〔初めて〕楽の知覚〔があること〕を説明するために、なぜなら、凡そいかなる〔楽〕も云々と言う。苦が変化することによって〔初めて楽の知覚があるに過ぎない〕ということを説明するために、また愚人らは、苦が変化する時に云々と言う。荷物を〔一方の〕肩から〔他方の〕肩へ移すような場合に、荷物運搬人は、まさしく苦があるにも拘わらず、荷を移すことに「楽だ」という知覚を生ずるのである。

註
(1) SĀ 485, 本庄 A, Chap. 6 [7], 本庄 B, p.9. cf. SN 36, 19 Pañcakaṅga (IV, 223ff).
(2) duḥkha は AKVy に従って sukha に訂正。
(3) SĀ 467, 本庄 A, Chap. 6 [8], 本庄 B, p. 11. cf. SN 36, 5 (IV, p. 207).
(4) AN 4, 49, 本庄 A, Chap. 6 [9], 本庄 B, p. 12. 法宣は『七処三観経』であると言う（巻七、一〇六頁）。

(5) 『婆沙論』（四〇二頁）の楽を諦として立てない第二説に相当。『光記』（一八頁）『賓疏』（一九頁）は経部、大衆部等とする。

世親釈 (AKBh, 330, 19 ; Pek, 5, b, 2 ; 玄奘, 115, a, 9, 真諦, 267, b, 14)

阿毘達磨論師たちは、〔楽は〕まさしく有る、と〔説く〕。そしてこれはまさに正理である。(1) どうしてか〔と云えば〕、まず、かの楽を否定〔し、すべては苦であると〕する人に、このことを問わねばならない。その苦というのは何であるか、と。もし〔苦は〕悩ますことをその自体とするものであるとすれば、〔現に悩ますことを自体としない楽受が〕どうして〔苦であるの〕かと〔かの人に反問して〕言わねばならない。もし害するものが〔苦である〕ならば、益するものは、楽であるということが成立する。もし望ましからぬものが〔苦である〕ならば、望ましいものは楽であるということが成立する。

もし、同じその望ましいものが、聖者らの離染の際には(2)却って望ましからぬものとなるということのゆえに、〔望ましいものが〕いつも望ましいものとしてあるのではない〔のだから、楽は実に有るのでない〕、〔と汝が言う〕ならば、〔それはそうで〕ない。なぜなら、望ましからぬもの〔と見られるの〕は別〔な観点〕に〔立った場合〕であるからである。というのは、ある受が自らの相によって（svena laksanena）望ましい〔楽〕であるのに、そ〔の受〕が同じそ〔の相〕によって望ましからぬ〔苦〕であることは決してないからである。聖者らはそ〔の楽受〕を別な行相によって〔見て、それを望ましからぬ苦として〕厭うのである。〔すなわち〕こ〔の受〕を放逸の依処、大きな労によって〔はじめて〕

成し遂げられるもの、変異するもの、無常なものと見る。[3] それによって〔それは〕望ましからぬものとなるのであって、実に自相のもつ行相として（svalakṣaṇākāreṇa）〔望ましからぬものなの〕ではない。もしこ〔の受〕が自体として（svena ātmanā, 本来）望ましからぬものであったら、いかなる人もそれに対して貪を起こし、そ〔の貪〕から離れるために〔わざわざ〕別の行相によって〔その受を〕過失ありと見〔て、望ましからぬものとして厭う〕ことは決してないであろう。このゆえに、楽受は自相としてまさに有る。

称友疏　(AKVy, 518, 33 ; Pek, 178, a, 7)

そしてこれはまさに正理であるとは、軌範師が〔言うの〕である。聖者らに却って望ましからぬものとなるとは、欲楽（欲界の楽、kāmasukha）[5] が、である。[4] なぜなら、望ましからぬもの〔と見られるの〕は別〔な観点〕に〔立った場合〕であるからであるとは、放逸の依処[6]などの別な行相によってということである。その意味を説明するために、というのは、ある受が云々と言う。放逸の依処とは善を失う原因という意味である。[7] 大きな労によって〔はじめて〕成し遂げられるもの、変異するものとは、〔苦労して享受しても〕すぐ後に苦を生むものであり、不苦不楽を生むものという意味である。あるいは性薄弱となったものという意味である。無常なものとは滅するものという意味である。実に自相のもつ行相として〔望ましからぬものなの〕ではないとは、益するものという自相のもつ行相としては、楽

受は、聖者をも益するものであるから、〔聖者の心に〕逆らうものではない。(8) もしこ〔の受〕が、〔つまり〕楽受が、自体として、つまり益するものという本性のゆえに、望ましからぬものであったら、いかなる人もそれ、〔つまり〕楽受に対して貪を起こすことは決してないであろう。〔それは〕苦受に対する如くであるということが〔その〕意図である。そ〔の貪〕から離れるために、〔すなわち〕その因である〔貪〕から離れるために、別の行相によって〔その受を〕過失ありと見〔るのである〕。そうでなければ、まったく努力せずに無貪であることが達成されることになるから、離貪のために勤め励むことが無意味なこととなるであろう。

註(1) 称友も言うように、ここでは世親は経部の説を退け、有部の楽受実有説を支持している。『寶疏』（二〇頁）は、論主は有部の宗を評取するなり、と言う。

(2) naivalpakale を平川索引（Ⅲ）に従って vairāgyakale に訂正。

(3) 法宣（巻七、一一〇頁）は楽受を別な行相によって見、望ましからぬ苦として厭う観法について次のように説明する。此の楽受は一は放逸の処なり。楽受を受くると心が放逸になる。爾れば楽受は可愛のものにあらずと観ず。二は広大の功力を成すものなり。骨をおらねば楽受を受くる果報を得ぬ。爾れば楽受は受すべきものにあらずと云う。三には変壊無常にして楽受の生ずる下から滅してゆく。爾れば楽受は非可愛者と観ず。これ余の行相をもって非可愛と観ずるのなり。

(4) anabhipṛtam は anabhipretam に訂正。

(5) AKBh. 332, 8. 四六頁の註(2)を参照。

(6) 前記註(3)に引いた法宣の説明参照。

(7) 西蔵訳では「原因だからである」となっている。

(8) -kebhya visaṃvādaḥ は西蔵訳に従って -kebhyo 'visaṃvādaḥ と訂正。

世親釈 (**AKBh, 331, 4; Pek, 5, b, 8; 玄奘, 115, a, 23; 真諦, 267, b, 28**)

①「凡そ感受せらるもの、それはこの世において苦の〔相である〕(1)」という〔前掲の〕(2)世尊の所説は世尊自身によってその意味が明らかにされている。〔すなわち〕「諸行の無常性を、また、諸行の変壊性を、アーナンダよ、念頭に置いて私は『凡そ感受せらるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』と説いた(3)」、と〔経中に言われている〕。これによって、苦苦性を念頭に置いてそれが説かれたのではないということが成立していることになる。もしすべての感受さるべきものが自性としてただ苦であるとしたら、何のために聖者アーナンダは次のように世尊に質ねたのであろうか。〔すなわち〕「楽と苦と不苦不楽とのこの三受が世尊によって説かれました。そして『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』というこのことも世尊によって説かれています。何を念頭に置いて世尊は『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』と説かれたのですか」と。

〔もし受がすべて苦であるならば〕実に彼（アーナンダ）は次のように質ねたことであろう。〔すなわち、〕「何を念頭に置いて、世尊は『受は三つである』と説かれたのですか」と。世尊もまた次のよう

に説明したことであろう。〔すなわち、〕「〔諸行の変壊性（壊苦性）と諸行の自性による苦（苦苦性）と諸行の無常性（行苦性）とを〕念頭に置いて私は『受は三つである』というこのことを説いたのである」と。しかし〔経には〕そのように言ってない。ゆえに、まさしく自性として三受は有る。「〔諸行の無常性や諸行の変壊性を〕念頭に置いて私は『凡そ感受されるものはすべてこの世において苦の〔相である〕』というこのことを説いたのである」というこの言葉を、〔世尊は別な〕意趣をもつものとして説かれているのであ〔って、すべての受が苦であると説かれているのではない〕。

また②〔経中に〕「楽受は苦であると見らるべきである」[4]と説かれている、そ〔の楽受〕には〔楽性と苦性との〕両方がある。〔すなわち、〕自性としては楽性がある。〔楽受は〕心に叶うからである。また、別な観点からしては苦性がある。〔楽受も〕変壊と無常との性質を有するからである。それが楽と見られているときは繋縛をもたらす。〔有貪の者らは〕[5]それに味着するから。苦と見られているときは解脱をもたらす。〔人は〕それから離れるから。それゆえ諸仏は、〔それが〕見られるとき解脱をもたらすようにそれを見よと〔すなわち、それを苦と見よと〕教えるのである。

そ〔の受〕が自性としては楽であるということはいかにして知られるのか。〔或る頌が〕

〔諸〕行の無常性を、そしてまた、変壊性を知って
正覚者・智者によって受は苦と説かれた、[6]

と〔共相としては苦であることを殊更〕述べていること〔からして、自性として楽であると知られるのである〕。

いっぽうで③「苦において〔それを〕楽なりとするのは想の顚倒である」[7]と〔経に〕言われているのは、〔或る〕意趣をもって説かれたものである。〔すなわち〕世間では、〔楽〕受に対して、〔五種の〕欲望の対象（色・声・香・味・触）に対して、および〔三界に〕生まれ出ること（upapatti）に対して、楽の想がある。この場合、楽受は別な観点をもってすれば苦であるのに〔それを〕ひたすらに楽であると見る者には〔想の〕顚倒がある。〔また〕同様に、〔欲望の対象をひたすらに楽であると見る者にも想の顚倒があり、三界に〕生まれ出ることを〔ひたすら楽であると見る者にも想の顚倒がある、というのが経の意趣である」[8]。ゆえに、こ〔の経文〕によって楽受の存在しないことが成立するわけではない。

称友疏　(AKVy, 519, 12 ; Pek, 178, b, 7)

そして……このことも世尊によって説かれていますというこの経句は長老アーナンダの言葉である。実に彼（アーナンダ）は次のように質ねたことであろうとは、〔実際は、〕『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』というその言葉を不合理なものと考えて長老アーナンダはまさしくそのことを質ねたのである。『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相のである〕』ということは〔『受は三つである』という経言に〕まったく背反するからである。それに対して、もし、そ

うではなくて、『受は三つである』というその〔言葉〕を不合理なもの(9)と考えたのであれば、「何を念頭に置いて、世尊は『受は三つである』と説かれたのですか」と、必ずそう質ねたことであろう。それ（『受は三つである』ということ）は〔『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』という経言と〕まったく背反するからである。世尊もまた次のように説明したことであろう。〔すなわち、〕「〔諸行の変壊性（壊苦性）と諸行の自性による苦（苦苦性）と諸行の無常性（行苦性）とを〕念頭に置いて私は『受は三つである』というこのことを説いたのである」と。そうして「『凡そ感受されるものはこの世において苦の〔相である〕』というこのことを、アーナンダよ私は、〔諸行の無常性や諸行の変壊性を〕念頭に置いて説いたのである」というようには言われなかったはずである。しかし〔実際は〕そうでなくて、三受が説かれているのであるから、そのように言ってはいない。ゆえに、まさしく自性として三受は有る。「〔諸行の無常性や諸行の変壊性を〕念頭に置いて私は『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』というこのことを説いたのである」と説かれているから、『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』というこの言葉を、〔世尊は別な〕意趣をもつものとして説かれているのである。諸行の変壊性が意趣されているからである。

変壊と無常との性質を有するからであるとは、変壊の性質を有し、無常の性質を有するからである、ということである。変壊（viparināma）とは変化（anyathātva）のことである。〔五種の〕欲望の対象

（kāmaguṇa）とは、好まれる色・声・香・味・触をそう呼ぶのである。生まれ出ること[10]というのも、好まれる出生を〔そう〕呼ぶのである。〔楽受をひたすら楽と見る者に想の顚倒があるように〕同様に、楽少なく苦多く生まれ出ることをひたすら楽と見る者にも〔想の〕顚倒がある。

註 (1) SĀ 485, AKBh, 330, 10. 本庄 A, Chap. 6 [7], 本庄 B, p. 7.

(2) AKBh, 330, 10. yat kiṃcid veditam idam atra duḥkhasya.

(3) SĀ 474, 本庄 A, Chap. 6 [10], 本庄 B, p. 9. cf. SN 36, 11. 偈としては SĀ 473 経にも出る。

(4) SĀ 467, 本庄 A, Chap. 6 [12], 本庄 B, p. 11. cf. SN 36, 5 (IV, p. 207).

(5) 西蔵訳、両漢訳により補う。

(6) SĀ 474, 本庄 A, Chap. 6 [10], 本庄 B, p. 10. cf. SN 36, 11. 偈としては SĀ 473 にも出る。

(7) AN 4, 49. 本庄 A, Chap. 6 [14], 本庄 B, p. 12.

(8) 〔 〕内は西蔵訳、両漢訳を参考にして補った。

(9) ayukta-rūpam ; Pek, rigs pa yin pa'i ngo bor, Der, rigs pa ma yin pa'i ngo bor.

(10) upapatter は Wogihara 本 fn. 8 により upapattir に訂正。

世親釈 **(AKBh, 331, 23 ; Pek, 6, b, 6 ; 玄奘, 115, b, 21 ; 真諦, 267, c, 27)**

もし感受されるものすべてがまさしく自性として苦であるとしたら、「受は三つである」という〔その経〕説にはどういう目的があるであろうか。もし世間〔一般の考え方〕に従って〔そう説かれたの

だ〕と〔汝が云う〕ならば、〔そうでは〕ない。感受されるものがすべて苦であるということは、〔諸〕行の変壊〔性〕・無常性[1]を念頭に置いて説いたのであると言われているからである。また、「如実に」の語〔がその経説中に見られる〕からである。〔すなわち経に〕「楽根なるものも喜根なるものも楽受と見らるべきである」云々と説いて「人がこれら五根（憂・喜・苦・楽・捨）をこのように如実に正慧をもって見るとき、彼の三結は断ぜられることになる」等々と〔言う〕。〔だから、受は三つであるという経説は世間一般の考え方に従ってそう説かれたに過ぎないとは言えない。〕

また〔もし受は苦のみであって楽受も捨受もないとしたら〕世間はいかにして苦受を〔苦・楽・不苦不楽の〕三種と考えるのであろうか。

もし〔汝が答えて〕、微・強・中〔の苦〕において順次に楽等（楽・苦・不苦不楽）の知覚があるというならば、〔それもそうで〕ない。〔なぜならば〕楽も三種なのであるから、微等（微・中・強）の苦において〔順次に〕強等（強・中・微）の楽の知覚があるはずであろう。

また、〔人が〕勝れた香・味・触から生じた楽を感受するとき、そこにはいかなる微かな苦があって彼に楽の知覚が生ずるのか。〔そのような微かな苦がもしあるとして〕その微かな苦がまだ生じていない間やすでに滅してしまった後には、全く苦から離れているのだから、なおいっそう楽の知覚があるはずであろう。欲楽[2]が起こる場合も同様に〔その楽のもととなる微かな貪の苦が存在しないときはなおい

っそう楽があると〕説かるべきである。

また、微かに感受せられる〔苦〕において明らかで強い〔楽の〕感覚が捉えられるのに、中程度〔に感受せられる苦〕においては明らかでない〔不苦不楽の感覚〕が〔捉えられる〕、ということがいったいどうして〔理に〕適うか。

また、〔下の〕三静慮においては楽が〔あると経に〕説かれているから〔そこには〕微かな苦があろうし、上〔地〕には不苦不楽が〔あると〕説かれているから〔そこには〕中程度の苦が〔あろう〕、というような訳で、微等の〔三〕苦において楽等の〔三〕受を立てることは〔理に〕適わない。

また、世尊によって「もし色が、マハーナーマンよ、ひたすらに苦であり、楽ではなく、楽を伴うものでもなく……」[3]等々と説かれている。そのゆえに、何らかの楽はあるのである。

以上のごとくであるから、まず、楽受の存在しないことが経によって成立することはない。

称友疏　**(AKVy, 519, 29 ; Pek, 179, b, 1)**

もし世間〔一般の考え方〕に従って〔そう説かれたのだ〕と〔汝が言う〕ならばとは、もし世間〔一般〕の受を考察する者に従って「受は三つである」と説かれたのであると考えるなら、それは〔そうでは〕ない。感受されるものがすべて苦であるということは、〔諸〕行の変壊〔性〕を念頭に置いて説いたのである、と世尊は言われているからである。〔すなわち〕「アーナンダよ、〔諸〕行の無常性と〔諸〕

行の変壊性とを念頭に置いて、私は『凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕』と説いたのである」〔と言われているからである〕。ゆえに世間に従って「受は三つである」と説かれたのではない。それではどうかと云えば、自相として規定して〔「受は三つである」と説いた〕というのが〔その語の〕意趣である。また、「如実に」の語〔がその経説中に見られる〕から、世間に従って「受は三つである」と説かれたのではない。どのように〔その語は経説中に見られる〕かと云えば、〔すなわち経に〕「楽根なるものも喜根なるものも楽受と見らるべきである」云々と説いてと言う。「苦根なるものと憂根なるもの、それは苦受である。捨根なるものは不苦不楽受である」云々と説いて、である。「人がこれら五根（憂・喜・苦・楽・捨）をこのように如実に正慧をもって見るとき」というこの〔句〕が、ここに三受が実在することを示すものである。[4]「如実に」というのは増益も損減もない〔ということを意味する〕からである。

また〔もし受は苦のみであって楽受も捨受もないとしたら〕世間はいかにして苦受を苦・楽・不苦不楽の三種と考えるのであろうか。〔否、そうは考えないであろう。一切の感受が〕苦を自性とするならば、〔感受をすべて〕苦と考えることになるからである。

微・強・中〔の苦〕において云々とは、微苦において楽の知覚があり、強い〔苦〕において苦の知覚があり、中〔の苦〕において不苦不楽の知覚があると考えるならというのである。それに対して我々は

楽も三種なのであるから云々と言うのである。〔苦の〕微・強・中の区別によって〔楽も三種となるの〕である。微等の苦においてとは、微・強・中〔の苦〕においてである。強等の楽の知覚があるはずであろうとは、強・中・微の楽の知覚があるはずであろうという意味である。どのようにかと云えば、微かな苦において強い楽の知覚があり、中〔の苦〕において中の楽の知覚があり、強〔の苦〕において微楽の知覚があるというようにである。しかし強い苦において微かな楽の知覚があるというのは不合理である。なぜかと云えば、もしそこ（強い苦）に微かな楽の知覚があれば、その苦は強い〔苦〕ではないからである。また微かな苦においてもし強い楽の知覚があるなら、どうしてその苦に「微かであるという性質」が〔あり得るであろうか〕。というのは、そのように明瞭な感受に「微かであるという性質」〔が存在するの〕は不合理だからである。

不苦不楽の直後に楽の感受〔の生ずる可能性〕を考慮して、勝れた香・味・触から生じた〔楽〕と言う。汝たちにとっては、不苦不楽は中の苦であり、微かな種類のものではない。ゆえに、そこにはいかなる微かな苦があって彼に楽の知覚が生ずるのかということが説明されなければならない。〔それゆえ〕その楽(5)は対境の力によってこそ生ずるのであって、微かな苦という等無間縁の力や、あるいは強い苦という等無間縁の力によって〔生ずるの〕ではない(6)。また、もし微かな苦において楽の知覚があると汝が考えるのであれば、その微かな苦がまだ生じていない間やすでに滅してしまった後には、〔すなわち〕

その微かな苦がまだ生じていない間やすでに滅してしまった後には、全く苦から離れているのだから、なおいっそう楽の知覚があるはずであろう。全く苦を離れているのだからである。汝は、苦を離れてもなお〔幾分かの苦が〕残っている場合でさえ、楽の知覚〔があることを〕認めるのだから、残りなく離れた場合には〔なお一層楽があることを認めるであろうことは〕言うまでもない、ということが意図されているのである。欲楽が起こる場合も同様に説かるべきであるとは、勝れた香味触から生じた楽が説かれた如く、欲楽が起こる場合も同様に説かるべきであるというのである。どのようにかと云えば、微かな貪の苦において欲楽の知覚が生ずるならば、その貪の苦がまだ生じていない間やすでに滅してしまった後には、なおいっそう欲楽があるであろう〔というようにである〕。しかしそういうことは〔世間では〕見られない。

また、……いったいどうして云々ということに関して、微かに感受せられるとは、微かに感受せられる苦という意味である。強い感覚が捉えられるとは、明らかな楽が(7)捉えられる、である。中程度〔に感受せられる苦〕においては明らかでない〔感覚〕が〔捉えられる、つまり〕中程度の苦においては不苦不楽受が捉えられる、というこのことはいったいどうして〔理に〕適うか(8)、というのである。微かな苦においてはそれ（感受）は明らかでないものであるべきだということが〔ここに言う〕意図なのである。

また、〔下の〕三云々ということについて、また、「そこには楽受がある」と経に述べられているので、初と第二と第三の三静慮においては楽が〔あると〕説かれているから、微かな苦があろう。なぜかと云えば、微かな苦において楽の知覚があるというのが汝の意図だからである。上〔地〕の第四静慮と無色〔界地〕には不苦不楽が〔あると〕経に説かれているから、中程度の苦があるであろう。どうしてかと云えば、中程度の苦においては不苦不楽〔受〕が〔ある〕というのが汝の意図だからである。というような訳で、それゆえ、微等の〔三〕苦において楽等の〔三〕受を立てることは〔理に〕適わない。実際、下〔地〕の諸静慮において微かな苦があり、他方、上〔地の諸静慮〕に中程度の〔苦がある〕ということがどうして理に叶うであろうか。

もし色が、マハーナーマンよということに関して、もし色が、マハーナーマンよ、ひたすらに苦であり、楽ではなく、楽を伴うものでもなく、喜ではなく、喜を伴うものでもなく、楽として感受されないならば、〔衆生が〕色に対して貪欲を起こす原因は知られないこととなってしまう。しかし色は楽であり、楽を伴うものであり、〔乃至〕先と同様である。それゆえ、〔楽受が〕色に対して所謂「貪欲を起こす」原因であると考えられるのである。

註(1)　〔諸〕行の変壊〔性〕・無常性、西蔵訳と両漢訳にない。

(2)　kāma-sukha, cf. AKVy, 518, 33. この語の玄奘訳は「欲楽」であるが、真諦は「欲塵楽」としている。「欲塵」は真諦訳にお

いて[pañca-] kāmaguṇa に宛てられる訳語であるから、真諦の理解に従えば kāma-sukha は「[五種の] 欲望の対象の上に知覚される楽」の意である。

(3) SĀ 81. 本庄 A, Chap. 6 [16], 本庄 B, p. 12. cf. SN 22, 60. 『婆沙論』(四〇二頁、下) に引用される。

(4) 五根と三受について法宣 (巻七、一一五頁) は、三受五受は開合の異なり、と言う。

(5) shkham を sukham に訂正。

(6) 西蔵訳によって na を冒頭に補い na mṛdu-duḥkha ..... と訂正する。

(7) vaktavyaṃ は vyaktaṃ に訂正。西蔵訳には単に「明らかに捉えられる」(mṅon par 'dzin pa'o) とある。

(8) katham ca nāmaitad yoksyate (AKBh, nāmedaṃ yojyate), AKVy では先の「また、……いったいどうして云々」という語の後にあるが、西蔵訳に従ってここに入れる。

世親釈 (AKBh, 332, 13 ; Pek, 7, b, 1 ; 玄奘, 115, c, 11 ; 真諦, 268, a, 20)

次に、[理証として、] ①「楽の因は確定していないから [すべては苦であると理解される]」と [先に汝によって] 言われているが、それは因をよく知らないゆえ [そう] 言われるのである。境は依 [身] の別に応じて楽の因ともなり苦の因ともなるのであって、ただ境だけ [で苦あるいは楽の因となるの] ではない。この [境] が [依] 身の或る状態(1)を得て楽の因となるなら、[のちに] 再びそ [の状態] を得ればいつでも [それは楽の因に] ならないことがないのであるから、楽の因はまさしく確定している。例えば、煮られるものの別に応じて、同じ火がうまく煮える因ともなり [また] 同じそれがま

ずく煮える因ともなる。煮られるものの或る状態を得て〔火がそれの〕うまく煮える因となるなら、〔のちに〕再びそ〔の状態〕を得て〔同じうまく煮える〕因とならぬことはない、というこれが〔その〕喩えである。〔下の三〕静慮の中で楽の因はどうして確定していない〔ことがあろう〕か。

次に、③苦が癒えるとき〔初めて〕楽の知覚があると〔汝によって〕言われているが、それに対してはすでに反論がなされている。〔すなわち、〕勝れた香等から生ずる楽を感受するときは、いかなる〔苦が先ずあってそ〕の癒えるところに楽の知覚が生ずるのか。そして〔もしそのように苦が先ずあるのだとしたら〕、その苦がまだ生じない間やすでに滅してしまった後にはなおいっそう楽の知覚があるはずであろう、〔と〕。〔また、下の三静慮において〕静慮より生ずる楽があるとき〔そこには苦がないのに〕いかなる〔楽が〕いかなる〔苦〕の癒しなのか、等々と〔反論がなされる〕。

また、④荷物を〔一方の肩から他方の肩へ〕移すときに〔苦が変化して楽の知覚を起こす、と汝は主張するが、その場合〕も、〔実は〕その身体のそのような〔すなわち、楽の生起に適ったような、〕位態が失われない限り、別な位態から生ずる楽がまさしく生起するのである。そうでないならば、〔すなわち、もし単に苦の変化が楽の知覚を起こすに過ぎないならば、〕後に〔苦がなお変化するにつれて〕ますます多くの楽の知覚があることになろう〔が、実際はそんなことはない〕からである。②疲れた人が姿勢を変える〔ことによって楽が生ずる〕場合も、同様に知らるべきである。「もし最初に〔苦の〕始

まりがなければ、最後にいずこから苦の知覚が〔生じて来るの〕か」と〔汝が問う〕ならば、身体の特殊な変異から〔それは生ずるの〕で あって、あたかも〔先に〕甘かった酒等が最後には酢くなるようなものである。このゆえに、楽受はまさしくあるということが成立し、あるいはまた、三つの苦性と結びついているからすべての有漏は苦であるということが〔成立する〕。

称友疏 (AKVy, 521, 15 ; Pek, 181, a, 7)

楽の因は確定していないからと〔汝は言ったが〕この点に関して我々は〔次のように〕言う。〔すなわち〕もし楽の因が確定していないから楽が存在しないのであれば、苦の因も確定していないから苦も存在しないであろう。しかし楽の因はまさしく確定しているのである。どのようにかと云えば、依〔身〕の別に応じて云々と言う。もし境だけが因となるのであれば、因は確定していないということになるであろう。しかし境だけが因となるのではない。依〔身〕の別も因だからである。同じ火がということに関して、例えば、煮られるものの別、〔つまり〕米粒の集まりがすこし煮えた状態にある場合に、同じ火がうまく煮える因となる。好ましい炊き飯を調理する因だからである。〔また、〕同じそれ（火）がまずく煮える因となる。それが焦げる因だからである。煮られるものの或る状態[10]を得て〔火がそれの〕うまく煮える因となるなら、後に再びそ〔の状態〕を得て〔同じうまく煮える〕因とならぬことはない。それと同じうまく煮える〔因とならないということはない〕、という意味である。これが〔その〕

先に述べた譬喩によって〔説かれるべき〕意味に対する喩えである。

静慮の中で楽の因はどうして確定していない〔ことがあろう〕かとは、初静慮から第三静慮に至るまで、その同じ静慮を長時にわたって成就している者たちにも苦の因は生じないからである。

静慮より生ずる楽があるとき、いかなる〔苦の〕癒しなのかとは、諸静慮中には苦は存在しないからである。等々という語によって次のことも語られている〔と理解す〕べきである。〔すなわち〕もし苦の癒えるときに楽の知覚があるのであれば、「マハーナーマンよ、色がひたすらに苦であり、楽ではなく、楽を伴うものでもないならば」云々ということは説かれなかったであろう、と。楽がまさしく生起するのであるとは、まさしくその楽受が生起するのであって、かの苦受が楽と受け取られたのではないというのである。その身体のそのような位態がとは、楽の生起に適した〔身体の位態〕がということである。そうでないならば〔とは〕、もし、その身体のそのような位態がなくならない場合にも、別な位態から生ずる楽が決して生じないならば、〔である〕。そうでないならば、後に〔苦がなお変化するにつれて〕ますます多くの楽の知覚があることになろうからである。

最後にいずこから云々とは、もし最初にそれ（苦）が始まっているのでなければ、飲食などの後にいずこから苦の知覚が〔生じて来るの〕かと、もしも考えるならば、それに関して我々は、身体の特殊な変異から〔それは生ずる〕と言う。〔つまり〕飲〔食〕などを摂ることによって、楽の生ずる状態にお

いては生ずることのない苦が、最後に生ずるような、そういう特殊な変化が後に身体にあ〔って、それから苦の知覚が生ず〕るのである。どのようにか[11]と云えば、〔先に〕甘かった酒等が最後には酢くなるようなものであると言う。酒や乳などに、前に甘い状態においては、甘さの中に酸味つまりすっぱさは存在していなかったが最後に生ずるような、そういう後の特殊な変化が生じるのと同様である。あるいは、酒などに初めに甘さだけ[12]があり、〔最後に〕特殊な変化によって〔酸味が生ずる〕如くであり、あるいは、マンゴーが、それを治療する薬草によって作りだされた特殊な変化によって甘くなり、同じ特殊な変化によって最後にすっぱくなるのと同様である。甘味はここでは楽に、酸味は苦に喩えたのである。

註
(1) kāmavastham を平川索引によって kaṣāvastham に訂正。
(2) asvada を AKVy に従って asvadu に訂正。
(3) AKBh. 330, 16.
(4) AKBh, 332, 5.
(5) 第四静慮地には楽受はない。AK, VIII, 8cd. 櫻部『倶舎論』二七七頁。
(6) bhāva を平川索引によって bhāra と訂正。
(7) AKBh, 330, 19.
(8) antardhīyate を Shastri 本、西蔵訳、両漢訳に従って nāntardhīyate に訂正。

(9) AKBh, 330, 15.

(10) ya を yaṃ に訂正。

(11) kim eva を西蔵訳（ci dang 'dra）と Shastri 本に従って kim iva に訂正。

(12) evam を eva に訂正。

(3) 集諦について

世親釈（AKBh, 333, 2; Pek, 8, a, 1; 玄奘, 116, a, 9; 真諦, 268, b, 10）

〔反論〕ところで、集諦なるものはすなわち〔苦諦である〕と言われるが、それは経を逸脱している。経中には渇愛のみが〔集諦であると〕説かれているから。(1)

〔答釈〕〔否、渇愛は苦の因として〕特に勝れているから経中にはそれ〔だけ〕が〔集諦であると〕説かれているが、他〔の有漏の諸法〕もまた集〔諦〕である。どうしてそう理解さるべきであるか。他〔の経〕には他〔の諸法〕をも〔集諦として〕説いていることから〔そう理解すべきである〕。というのは、世尊によって〔次のような頌が〕説かれている。

業と渇愛とおよび無明は未来における諸行の因である、(2)と。

さらに〔別の経に次のように〕説かれている。五種の種子というこれは有取識を指す言葉であり、地界というこれは四識住を指す言葉である、(3)と。〔ここにいう有取識（有漏の識蘊）も四識住（有漏の

色・受・想・行蘊）も因すなわち集諦として説かれている」。このゆえに、〔いくつかの〕経の中では〔或る〕意趣をもって〔渇愛のみが集諦であると〕説かれているけれども、阿毘達磨の中では〔法の〕相によって〔有漏の諸法はすべて苦諦でありまた集諦であると説かれるの〕である。

しかし、〔ただ〕起の因〔のみ〕を語ろうとする〔世尊〕によっては「渇愛のみが集諦である」と説かれたのであり、生〔の因〕と起の因とおよび〔それら二因の〕因とを語ろうとする〔世尊〕によっては頌の中に「業と渇愛と及び無明が〔諸行の因である〕」と説かれたのである。〔というのは、或る〕経には「業は生のための因であり、渇愛は起のための因である」[4]と説かれるからであり、あるいは「因あり、縁あり、因由あり」[5]〔と説く〕経中の順序で〔無明は渇愛の因、渇愛は業の因と示されているから〕である。〔上記の経中に〕種子と土地とのあり方〔に譬えて識と識住との関係〕を説示しようとする〔世尊〕によっては、識等も〔因であると〕説かれている。[6]

称友疏 (AKVy, 522, 12 ; Pek, 182, b, 1)

ところで、集諦なるものはすなわち〔苦諦である〕と言われるとは、「因としてある〔五取蘊〕が集諦である」と〔先に第二頌の注釈中[7]〕で述べたからである。あるいは〔本論の〕第一章で、〔有漏の五蘊は〕

苦であり、集であり、[8]世間であり（I, 8c）

と説かれているからである。経中には渇愛のみが〔集諦であると〕説かれているからとは、「集諦とは何かと云えば、喜と貪とを伴い、至るところを愛喜(9)するこの渇愛なるものである」と〔経中に(10)説かれているからというのである〕。毘婆沙師は特に勝れているからと言う。他〔の経〕には他〔の諸法〕をも〔集諦として〕説いていることからとは、他の経の中では業や無明など、他のものをも〔集諦として〕説いていることから、他〔の有漏の諸法〕もまた集〔諦〕である〔と理解される〕。未来におけるとは、将来、来世、におけるという意味である。さらに〔次のように〕説かれているとは、他の経にである。〔すなわち〕「比丘たちよ、五種の種子が、欠けず、砕けず、腐らず、風や熱に害されず、新鮮で、中身がつまっており、安全に置かれており、そして地界と水界とがあるならば、それらの種子は成育し、伸び、成長するに至る。以上、比丘たちよ、あくまで次の意味を知らしめんがためにこの譬喩を説いたのである」と。この譬喩を説いて次のように言う。「比丘たちよ、五種の種子というこれは有取識（sopadāna-vijñāna）を指す言葉であり、地界というこれは四識住を指す言葉である」と。更に、種子とは因である。そして因であるものは集諦である。〔四〕識住も住因（立因、pratiṣṭhā-hetu）(11)である。このゆえに、つまり、業なども因と説かれているがゆえに、集諦であることが成立する。このゆえに、経の中では意趣をもって説かれている。意趣においてある、あるいは〔何らかの〕意趣を演ずる（dṛṣyati）から、意趣をもつものなのである。渇愛を主たるものとするプドガラに関して〔渇愛のみ

が集諦であるという説明が〔なされた〕というのが〔その経説の〕意趣である。阿毘達磨の中では〔法の〕相によって〔説かれるの〕であるとは、阿毘達磨の中で「有漏の事物はすべて集諦である」と説明するのは〔法〕相に基づくものであり、〔法〕相に依るものである。なぜなら、有漏の五蘊は集諦たる〔法〕相を有しているからである。

その同じ毘婆沙師が、〔経中には〕意趣をもって渇愛などが集諦である〔と説かれているのである〕と説明しようとして、しかし云々と言う。経の中に「ただ」起の因〔のみ〕を語ろうとする〔世尊〕によっては、「渇愛のみが集諦である」と説かれたのであり、生〔の因〕と起の因とおよび〔それら二因の〕因とを語ろうとする〔世尊〕によっては、頌の中に[12]「業と渇愛と及び無明が〔諸行の因である〕」と説かれたのである。業は生の因（upapatti-hetu）であり、諸有への渇愛は起の因（abhinirvṛtti-hetu）である。更にその（生と起との）因であるその業と渇愛との両者の因が無明であるというのである。[13]頌中に業が生因であり、渇愛が起因であると〔説かれているという〕そのことはどうして〔そう〕理解されるのかと云えば、経には「業は生のための因であり、渇愛は起のための因である」と説かれるからである、[14]〔つまり〕他の経に〔そう〕説かれているから〔そう理解されるの〕であると〔言う〕。因あり、縁あり云々と〔説く〕その経中の順序で、〔すなわち〕あるいは原因の連鎖の順序（kāraṇa-paraṃparā-krama）に従って、頌の中に「業と渇愛とおよび無明は未来における眼などの諸行の因である」とそう

説かれたのである。かくして、「業は生因である」と〔説く〕その経によっても、あるいは「因あり、縁あり」という順序〔を説く〕経によっても、この経の意味がそのよう〔に、業は生因であり、渇愛は起因〕であるということが説かれたことになるのである。どのように〔「因あり、縁あり」と説く経には出ているの〕かと云えば、「比丘たちよ、眼には因があり（sahetu）、縁があり（sapratyaya）、因由がある（sanidāna）。比丘たちよ、眼の因は何であり、縁は何であり、因由は何であるか、と云えば、比丘たちよ、眼の因は業であり、縁は業であり、因由は業である。比丘たちよ、業にもまた因があり、縁があり、因由がある。比丘たちよ、業の因は何であるか、縁は何であるか、因由は何であるか。比丘たちよ、業の因は渇愛であり、縁は渇愛であり、因由は渇愛である。比丘たちよ、渇愛には因があり、縁があり、因由がある。比丘たちよ、渇愛の因は何であり、縁は何であり、因由は何であるか。比丘たちよ、渇愛の因は無明であり、縁は無明であり、因由は無明である。比丘たちよ、無明にも因があり、縁があり、因由がある。比丘たちよ、無明の因は何であり、縁は何であり、因由は何であるか。比丘たちよ、無明の因は非理作意であり、縁は非理作意であり、因由は非理作意である」[15]というようにである。

種子と土地とのあり方〔に譬えて識と識住との関係〕を説示しようとする〔世尊〕によっては、識等も〔因であると〕説かれているとは、種子は識である。それ（種子）にとっての土地は受などの蘊である。それらもまた集諦であると説かれた。渇愛等のみが〔集諦であると説かれたの〕ではない。ゆえに

「集諦は渇愛のみであるという」経中の説は意図を有するものであるということと、一切の苦が、相として集の体をも持つこととが証明された。

註(1) MĀ 31. cf. Samtani ed., *Arthaviniścayasūtra*, pp. 14-16. 本庄 A Chap. 6 [17], 本庄 B, p. 16.

(2) Mānuṣyakasūtra, SĀ 306-307, 本庄 A Chap. 6 [18]. 本庄 B, p. 17.

(3) SĀ 39, 本庄 A Chap. 6 [19]. 本庄 B, p. 17. cf. SN 22, 54.

(4) 有部系雑阿含にあったと想像される経句。松田和信「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」(『仏教研究』1984, p. 95f) に対応経典の比定がなされている。本庄 B, p. 17 参照。

(5) SĀ 334, 本庄 A Chap. 6 [21].

(6) SĀ 39, 本庄 A Chap. 6 [19].

(7) AKBh, 328, 13.

(8) duḥkham-samudayo は compound にしない。

(9) tatra-tara を tatra-tatra に訂正。

(10) MĀ 31. cf. Samtani ed., *Arthaviniścayasūtra*, pp. 14-16. 本庄 A Chap. 6 [17], 本庄 B, p. 16.

(11) AKBh, 102, 25. 櫻部『倶舎論の研究』四〇四頁六行参照。

(12) yāvat は西蔵訳でも同じであるが、Bhāṣya に従って gathayām に訂正する。

(13) 法宣（巻七、一二四頁）は「業は生因なり。業によりて五蘊の体が生ずる。愛は起因なり。愛の力で五蘊を助けて発す。無明は因となり生因の業がために因となる」と言う。

(14) iti sūtrat ; Bhāṣya : iti sūtre vacanat.

(15)　有因有縁有縛経、SĀ 334, 松田和信前掲論文 p. 94。本庄 B, p. 20 訳註参照。

世親釈　(AKBh, 333, 11 ; Pek, 8, a, 8 ; 玄奘, 116, a, 24 ; 真諦, 268, b, 24)

ところで、生（upapatti）とは何であるか。また起（abhinirvṛtti）とは何であるか。〔三〕界・〔五〕趣・〔四〕生等の種類の別をもって身体が生ずるのが生である。〔それらの種類の〕別を立てぬ後有の相続〔一般〕が起である。業と有愛とが、それぞれ、それら〔生と起と〕の因である。あたかも種子が稲・麦等の種類の別をもって芽を生ずることの因（生の因）であり、また水が〔種類の〕別なくすべての芽がただ発芽することにとってのみ〔因（起の因）となるごとくである〕、というのがすなわち譬えである。

渇愛は〔後有の相続の〕起の因であるというこのことにはいかなる理があるか。(1)渇愛を離れた者に〔後有への〕生まれは無いから〔渇愛は起の因〕である。渇愛を有する者も渇愛を離れた者もともに死ぬけれども、渇愛を有する者だけが〔後有に〕生まれるのが見られ、渇愛を離れた者は〔そうで〕ないから、渇愛なくして生まれはないゆえに、われわれは渇愛を後有の起に対する因として認めるのである。(2)また、〔渇愛によって〕相続が〔後有の方へ〕向かうから〔渇愛は起の因〕である。〔心の相続が〕ある〔対象〕に対して渇愛を有しているとき〔その〕心の相続はしばしばそ〔の対象〕の方へ向かうのをわれわれは見る。それゆえに、後有に対して〔渇愛を有しているとき〕も同様に〔心相続は後有の方へ

向かうと」われわれは比知する。(3)また、〔他の〕いかなる〔煩悩〕によっても渇愛によって〔愛着される〕ほどに〔強く〕身体が愛着されることはない。マスーラ〔豆の粉〕という沐浴剤を塗布したものが乾いて〔付着している〕肢体のごとくである。そして、我愛（すなわち渇愛）ほど〔後有に〕まつわりつく因となるものは他にない。以上、これらが〔渇愛が起の因たることについての〕理〔証〕である。

称友疏（AKVy, 523, 24 ; Pek, 184, 4）

生等の種類の別をもってという場合、「等」の語は、生まれ・女・男などの種類の別をもってということを含意する。別を立てぬとは、〔三〕界（dhātu）・〔五〕趣（gati）・〔四〕生（yoni）などの〔別を立てない〕ことである。それぞれ、それら〔生と起と〕のとは、業が生の因であり、有愛[1]が起の〔因〕であるというのである。あたかも種子が云々とは、稲の種子は、稲の芽の生ずる因であり、麦の種子は麦の芽の生ずる〔因である〕など〔の如くに〕というのである。また水が〔種類の〕別なくとは、稲の芽の生ずる因となるのと同様に、麦の芽の〔生ずる因〕でもある等々というのである。ゆえにそれら（水）は、すべての芽がただ発芽することにとってのみの因となる。

渇愛なくして生まれはないゆえにというこのことに関する論証式は〔次の如くである。すなわち、〕（宗）渇愛は生（janman）の因である。（因）それがあるとき〔生が〕あり、ないときにはないからである。（喩）例えば芽にとっての種子の如し。相続が〔後有の方へ〕向かうからというその意味を解説

するために、ある〔対象〕に対して渇愛を有しているとき云々と言う。色などのある対象に対して渇愛を有する。何がかと云えば、心の相続がである。心の相続はしばしばそ〔の対象〕の方へ向かうのをわれわれは見る。それゆえに、後有に対して〔渇愛を有しているとき〕も同様にとは、渇愛を有している心の相続も同様に後有に〔向かう〕のである。それゆえそれ（後有）の方へ向かうというのである。(2)〔心の相続が〕向かうところ、そこに〔それは〕生ずるとわれわれは比知する。このことについても論証式が成立する。〔すなわち〕（宗）心の相続は後有に対して渇愛を有する。（因）〔そこへ〕向かうからである。（喩）色などの境の如し。

マスーラ〔豆の粉〕という沐浴剤を塗布したものが乾いて〔付着している〕肢体のごとくであるということに関して、マスーラとは沐浴剤である。それを塗布したものが乾いている。それにはマスーラという沐浴剤を塗布したものがある（Bahuvrīhi-compound）というのが、マスーラという沐浴剤を塗布したものが乾いて〔付着している〕肢体である。それと同様である。〔つまり〕乾いたマスーラという沐浴剤を塗布したことによって肢体が捉えられる如く、それと同様に渇愛によって身体が〔愛着される〕ということが示されたことになる。これらが〔渇愛が起の因たることについての〕理〔証〕であるとは、渇愛が起因であるというこのことの〔理証だというの〕である。(3)

註(1)　trṣṇa を Bhāṣya に従って bhava-trṣṇa と訂正。

(2) 西蔵訳では「なぜか。それ（後有）の方へ向かうからである」となっている。

(3) atrārthe は Wogihara 本では第四偈に対する注釈中の語としているが、西蔵訳は第三偈の注釈の語としている。

(4) 傍論として、二諦について

世親釈 (AKBh, 333, 21; Pek, 8, b, 6; 玄奘, 116, c, 10; 真諦, 268, c, 9)

世尊によって四諦も説かれ、世俗諦と勝義諦の二諦も〔説かれている〕。何がこの二〔諦〕の相か。

或るものが破砕されたときそれ(1)の覚知が無いこと〔例えば〕瓶〔のごとく〕であるならば、また、慧をもって他〔の自性〕を析除するとき〔それの覚知が無いこと〕例えば水(2)のごとくであるならば、そのものは世俗有であり、そうでなければ勝義有である。(4)

或るものが部分部分に破砕されたときそのものの覚知が無いならば、それは世俗有である。例えば瓶のごときである。それが破砕されて瓦〔の破片〕となるときは(3)瓶の覚知は無いからである。また、或るものに対して覚〔すなわち慧〕によって他の諸法を析除した後にそのものの覚知が無くなるようなら、それもまた世俗有であると知らるべきである。例えば水のごときである。その場合には、覚によって色等の諸法を析除した後には、水の覚知は無いからである。(4) しかし、世俗〔の言辞としての〕名称はまさしくそれら（瓶・水）について作られ〔それに付与され〕ているのであるから、〔人々が〕世俗〔の言辞〕によって「瓶がある」「水がある」と言うとき、〔彼らは〕まさに真実（諦、satya）を語るのであ

って虚妄に〔語るの〕ではない。だから、それは世俗諦である。

勝義諦はこれと異なる。その体が破砕されるときもそのものの覚知はまさしくあり、覚（慧）によって他の法を析除するときも〔そのものの覚知はまさしくある〕。それが勝義有である。例えば色のごときである。その場合には、極微にまで破砕されても、覚によって味等[5]の諸法を析除しても、色の自性の覚知はまさしくある。受等もまた〔色と〕同様に見らるべきである。これは勝義として存在するから勝義諦と〔言われる〕。出世間智によって、あるいはその後に得られる世間智によって、捉えられる、そのごとくに勝義諦があり、〔その〕他〔の世俗智〕によって〔それが捉えられる〕、そのごとくに世俗諦がある、と古師ら[6]は〔言う〕[7]。〔以上で〕諦を説きおわった。

称友疏　(AKVy, 524, 8 ; Pek, 184, b, 6)

二諦も〔云々〕というこのことは諦についての傍論として説かれるのである。

〔例えば〕瓶〔のごとく、……例えば〕水のごとく（4c）

とは、二種類の破砕〔の仕方〕を示すために二つの例を挙げたのである。衝撃〔を加えて〕破砕する〔例として〕瓶など〔を挙げたのであり〕、認識によって破砕する〔例として〕水など〔を挙げたのである〕。水などは衝撃によってその味などを除去することができないからである。あるいは、世俗には二種ある。他の世俗に依存するものと、他の実物（dravya）に依存するものとである。その中で、他

の世俗に依存するその〔世俗〕には、破砕すること（bheda）も他のものを析除すること（anyāpoha）もあり得る。しかし他の実物に依存するその〔世俗〕には、他〔の実物〕を析除することのみがあり得て、破砕することは〔あり得〕ない。なぜなら、八事〔倶生〕[8]の極微を部分に分けることはできないからである。

世俗有（saṃvṛti-sat）とは、言説としての存在（saṃvyavahāreṇa sat）である。勝義有（paramārtha-sat）とは、勝義としての存在（paramārthena sat）である。自相としての存在という意味である。[9] 受等もまた〔色と〕同様に見らるべきであるとは、受・思・想などもまさしく実有（dravya-sat）であると見らるべきである。どうしてかと云えば、受などの諸法を認識によって除去しても、受の自性に対して認識が生ずるから、受は実有である。想や思などにも同様の〔説明〕が適用される。

「瓶がある」「水がある」と言うとき、〔彼らは〕まさに真実（諦）を語るのであって虚妄に〔語るの〕ではないとは、世俗諦を語る目的を示すのである。また

二諦に依って諸仏の説法は〔なされる〕。[10]

世間世俗諦と、勝義としての諦とである。

と説かれている。そのごとくに勝義諦がありということに関して、勝れた智の対象が勝義である。勝義

であり、且つ真実（satya）でもあるそれが勝義諦である。他〔の世俗智〕〔つまり〕世間智によって〔それが〕捉えられるそのごとくに世俗諦がある。世俗の（saṃvṛtyā）、〔すなわち〕世俗的な（saṃvyavahāreṇa）、染汚あるいは不染汚の智によって捉えられるから、世俗諦である。瑜伽行者たちにとっては有は三種である。勝義〔有〕と世俗有と実有とである。実体としてすなわち自相としての存在が実有である。

註(1)　bhinnena を平川索引によって bhinne na と訂正。

(2)　artha を平川索引によって ambu と訂正。

(3)　kapālaśo bhinne. kapāla の語は壷を作るための半球体を意味する。ヴァイシェーシカ学派では、因中無果論を「原因である kapāla（半球体）の中には結果である壷は存在しない」というように説明する。立川武蔵『はじめての印度哲学』（講談社現代新書）八頁。しかし今は、西蔵訳（gyo mor bcom na）、漢訳（玄奘、被破砕瓦、真諦、破成瓦）に従って訳した。村上真完「何が真実であるか――ウパニシャッドから仏教へ――」（『東北大学文学部研究年報』第四三号）二九頁参照。この論文は同著『真実考――インド哲学と仏教の探究――』（東北大学生協印刷出版事業部、一九九六年）に収められている。

(4)　法宣（巻七、一二九頁）は「此の水とは仮の水大なり。井戸の水、川の水は色香味触の四境を体とするものなり。そこで一の水に四境が倶生してある。もし智慧をもって其倶生してある色香味触を分析して夫々を取りのけると水と思う覚は起こらず。是もやはり世俗諦なり」と言う。

(5)　rasātrhān api を平川索引によって rasadīn api に訂正。

(6)　古師（pūrvācārya）に関しては、松田和信「Vyākhyāyukti の二諦説」（『印仏研』三三巻一号）、袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」

（『印仏研』三四巻二号）などを参照。

(7) Shoryu Katsura "On Abhidharmakośa VI. 4," *Indological Review* 2 (1976).

(8) 八事倶生については AK, II, 22ab. 及びその注釈参照。櫻部『倶舎論の研究』二七五頁。

(9) 『チムゼー』では、諦（satya）の語は一貫して有（sat, yod pa）とされている。従って世俗諦・勝義諦は「世俗の真理・勝義の真理」ではなく「世間的存在・勝義の存在」を意味するものと理解される。『チムゼー』（三〇〇頁、註五三）参照。「苦諦」も苦についての真理でなく、苦なる存在としての有漏の五蘊である。「集諦」も同様に苦の因なる存在としての有漏の五蘊である。

(10) Mulamadhyamakakārikā, XXIV, 8.

3　道への最初の出発

(1)　戒と聞・思・修の三慧

世親釈　(AKBh, 334, 13 ; Pek, 9, a, 6 ;玄奘, 116, b, 29 ;真諦, 269, a, 3)

次に、それら〔の諦〕を「見る」（1b）とはいかように〔見るの〕かが説かれねばならない。そこで〔本頌では、見道への〕最初の出発に関して、〔次のように〕説かれる。

〔戒という〕実践に居る者が、聞と思とを具え、修習を行ずる。（5ab）

諦を見ようと欲する者は初めに先ず戒を守る。次に見諦に適う〔教えの文（言葉）〕を聞いて〔それ

を〕受け取る、あるいは、〔その文の〕義（意味）を聞き知る。〔義を〕聞き知って誤りなく思惟する。思惟して修習を〔すなわち〕三昧を行ずる。(1) 彼には聞所成の慧によって思所成〔の慧〕が生ずる。思所成〔の慧〕によって修（修習）所成〔の慧〕が生ずる。

では、その慧の相とは何か。

聞所成等の慧は名と〔名・義〕両方と義とを境とする。（5cd）

毘婆沙師らは伝説する。聞所成の慧は名を所縁とする。思所成〔の慧〕は名〔を所縁とし〕義を所縁とする。〔すなわち、〕或るときは文（音節）によって義を引き出し、或るときは義によって文を〔引き出す〕。修所成〔の慧〕は義を所縁とするのみである。なぜならば、それは文に依ることなく〔直ちに〕義においてはたらくからである。あたかも、水中で浮かぶことを学んでいない者は〔水に〕浮かぶと〔物につかまって〕けっして(2)離さないし、少しばかり学んだ者は時には離し時にはつかまるが、よく学んだ者は〔水に〕浮かべば何にも依ることなく〔泳ぎ〕渡るがごとくである、というこれが〔その〕譬えである、と。

他の〔人々〕は〔言う〕。このように考えるときは、しかしながら思所成の慧は成立しない。なぜならば、名を所縁とする〔慧〕は聞所成となるし、義を所縁とする〔慧〕は修所成〔となる〕からである。けれども、次のように〔三慧の〕相〔を考える〕とすれば〔そのように〕難ぜられることはない。

〔すなわち、〕信頼するに足る人（世尊）の言葉を権威とすることによって生じた〔知的〕決択が聞所成〔の慧〕であり、理に基づいて考察することによって生じた〔知的決択〕が思所成〔の慧〕であり、三昧より生じた〔知的決択〕が修所成〔の慧〕である、と。[3]「〔それを〕因とする」という意味で「所成」（maya）〔という語〕は用いられるからである。〔世間一般に〕例えば、命は食物所成である、牛は草所成である、というごとくである。

称友疏　**(AKVy, 524, 31 ;Pek, 185, b, 1)**

実践に居る者が（5a）

云々ということについて、実践（vṛtta）とは戒（śīla）[4]のことである。それは喧騒なきことの原因であり、散乱しないことの原因であり、善行の原因である。見諦に適うというのは、諦を観ずることに資する教えを聞いて〔それを〕受け取る〔つまり〕誦する。あるいは、〔その文の〕義（意味）を聞き知る、〔つまり〕その義（意味）を耳という門を通して知る。

どのように[5]思所成〔の慧〕が〔名と意味の〕両方を所縁とするかを説明しようとして或るときは文によって義を引き出し、と言う。「これがこの名の意味である」というように、文（vyañjana, 音節）によって構成された名（nāman, 単語）によって意味を引き出す。或るときは義によって文を〔引き出す〕。〔つまり〕「これがこの説かれるべき意味の文（音節）である」〔というように義によって文を引き出

す」。〔この場合、文とは〕名の意味である。なぜなら、この文という語は名の意味に用いられているからである。経中にも「義よく、文よき〔法〕を」と説かれている。

このように考えるときは云々と軌範師〔世親は言う〕。思所成の慧は成立しないとは、〔思所成の慧の相としては、ただ〕聞〔所成の慧〕と修所成〔の慧の〕相の混ざり合った相が説かれているのであって、混ざり合っていない〔それ独自の相〕が〔説かれてい〕ないから〔思所成の慧は〕成立しない。

理に基づいて考察することによって生じたというのは、理を以て考察すること〔すなわち〕考究すること、それから生じたという意味である。「〔それを〕因とする」という意味で「所成」（maya）〔という語〕は用いられるからであるとは、「聞」とは信頼するに足る人の言葉であり、それが聞所成の慧の因[6]である。この〔因の〕意味で「所成」（maya）という接尾辞が用いられているのである。聞所成の慧は聞を因とするという〔意味である〕。同様に、「思」とは理に基づいて考察することであり、それが思所成の慧の因[7]である。この〔因の〕意味で「所成」（maya）という接尾辞が用いられているのである。[8]「修」とは三昧のことであり、それが修所成の慧の因[9]である。この〔因の〕意味で「所成」（maya）という接尾辞が用いられているのである。「接尾辞 maya は主格の位置にある語の後に付されて～から造られたという意味を示す」という〔パーニニ（V, 4, 21）の〕規定による。あるいは「接尾辞 maya は属格の位置にある語の後に付されてそれが変化したものであることを示す」（Pāṇini, IV, 3, 134）とい

う規定による。しかし「変化」とは譬喩的〔な意味〕であって、聞所成は聞いたことが変化したものの如くであるというのである。また他の規定を挙げることもできる。命は食物所成である、牛は草所成であるとは、〔そう〕世間で言われているのが認められるからである。

註(1) prayujyate. samādhau tasya を西蔵訳に従って prayujyate samādhau. tasya と訂正。
(2) plavanneva muñcati を西蔵訳（mi gtong ba kho na）と Ms に従って plavan naiva muñcati に訂正。
(3) 以下西蔵訳には欠ける。
(4) śtaṃ を śīlaṃ に訂正。
(5) kathaṃ の後ろのピリオッドは除く。
(6) sahetu を sa hetuḥ に訂正する。
(7) sahetuś を sa hetuś に訂正する。
(8) -vidhānāt を他の二箇所と一致させて -vidhānaṃ に訂正。
(9) sahetur を sa hetur に訂正する。

(2) 心身遠離と少欲知足

世親釈（AKBh, 335, 7 ;Pek, 9, b, 7 ;玄奘, 116, c, 23 ; 真諦, 269, a, 23）

では、このように修習[(1)]を行ずることになった彼（行者）には、どのようにしたら修習が完成することになるのかといえば、曰く

二つの遠離をなす〔彼〕に〔修習は完成することになる〕。(6a)

もし〔彼が、衆との〕共住〔を離れること〕によって身をもって〔遠離しており〕、不善の尋を離れることによって心をもって遠離しているならば〔彼には修習が完成することになる〕。それでは、これら二つの遠離は誰にとってなし易いものであるか。少欲の者と満足している者と〔にとってなし易い〕が、満足していない者と大欲の者には〔そうで〕ない。(6b)

では、その不満足とは何か。また、大欲とは何か。

不満足とはすでに得たものがあるのに、さらに多くを欲することであり、大欲とはまだ得ていないものを希求することである。(6cd)

阿毘達磨論師らは伝説する。不満足とは立派な衣などをすでに得ているのに、さらに多くを欲することであり[2]、大欲とはまだ得ていないものに対してそれを〔得たいと〕欲することである、と。

しかし、さらに多くを欲するというこのことは、まだ得ていないものに対してこそ〔あるの〕であって、すでに得ているものに対して〔あるの〕ではないのでないか。〔そうだとすれば〕何がこの二つ（不満足・大欲）の区別であるかが説かれねばならない〔ことになる〕。〔だから、〕次のように〔説けば理に〕合する。不満足とは、すでに得た立派でないものに〔あるいは〕十分でないものに心愉しまぬことであり[3]、大欲とは、まだ得ていない立派なものを〔あるいは〕十分なものを〔得たいと〕欲するこ

とである〔、と〕。

〔不満足と大欲との〕逆に、それらの対治がある。（7a）

不満足と大欲との逆に、それ〔ら〕の対治（pratipakṣa）〔すなわち〕満足と少欲とはあると知らるべきである。

そしてこれら〔二つ〕は三界に属し、〔また〕無垢（無漏）である。（7b）

「それらの対治である」〔これら二つ〕という〔上掲7a中の語がここに〕係るのである。〔これら二つ、すなわち満足と少欲とは〕三界に属するものでもあり、非繋[4]でもある。有漏でもあり無漏でもあるからである。〔いっぽう、〕不満足と大欲とはただ欲〔界〕繋である。

では、この少欲と満足との自性は何かと云えば、曰く

無貪である。（7c）

これら二つは無貪を自性とする。

称友疏（AKVy, 525, 17 ; Pek, 185, b, 8）

共住〔を離れ〕不善の尋を離れることによってという場合、共住を離れるとは、ひとり住することである。それによって〔行者は〕身を以て遠離した者となる。不善の尋を離れるとは、染汚の尋を棄てることである。それによって〔行者は〕心を以て遠離した者となる。

すでに得た立派でないものに〔あるいは〕十分でないものに心愉しまぬことであり という場合、心愉しまぬこと（paritāsa）とは憂鬱なこと（daurmanasya）である。それによって不快になる（paritasyati）。くさらせられるという意味である。立派でなく、あるいは十分でないから、そのすでに得たものによって、心愉しまぬことが不満足である。まだ得ていない立派なもの、あるいは十分なものをも欲すること〔つまり〕希求することが大欲である。以上は軌範師〔世親〕の考えである。ただ欲〔界〕繋であるとは、不善の貪を自性とするからである。(5)

註(1)　法宣（巻七、一三五頁）は「修とは有漏無漏の道を修することなり。道は有漏無漏の慧なり」と言う。

(2)　bhūthaskāmatā は平川索引（Ⅲ）により bhūyaskāmatā に訂正。

(3)　paritāso (second ed. paritapo) を平川索引は aparitoso に訂正する。しかし AKVy がこの語を tena hi paritasyati と注釈することからして、Pradhan first ed. の通り paritāso のままにする方がよいと考えられる。

(4)　pratisaṃyuktau は平川索引により apratisaṃyuktau に訂正。

(5)　西蔵訳は「貪は不善の自性を有するからである」とあるが不適切。

(3)　因みに、四聖種の解説

世親釈　**(AKBh, 336, 7 ; Pek, 10, a, 5 ; 玄奘, 117, a, 13 ; 真諦, 269, b, 9)**

〔四〕聖種（āryavaṃśa）も(1)（7c）

「無貪である」という〔前のc句の語がここにも〕係る。聖者らが生ずるのはこれらによるから四聖種

であって、[2]それも無貪を自性とする。

それらの中、三は満足を自体とする。(7d)

〔すなわち〕満足を自性とする。衣に〔満足すること、施された〕食に〔満足すること、および〕臥坐具に満足することである。第四の聖種は断と修とを楽しむことである。〔この第四聖種が〕いかにして無貪を自性とするか〔と云えば、断と修とを楽しむことは〕有〔貪〕と欲貪とに背反することだからである。

さて、四聖種によって世尊は何を示したのか。

後のものによって〔生活〕行為が、〔初めの〕三によって〔生活のための〕資具が〔示された〕。(8a)

自らの〔世俗の生活のための〕資具と〔世俗の生活〕行為とを捨てて解脱という目的に近づいた所化らのために、法の主たる（dharma-svāmin）世尊によって、〔道を実践する生活のための〕資具と〔道を実践する生活〕行為との二つが説示された。〔前〕三聖種によって資具が、第四によって行為がである。この資具をもってこの行為をなすならばおんみらは久しからずして解脱を得るであろう、と〔教えられているのである〕。

では、このような〔三種の〕資具とこの行為とはなにゆえに説示されたのか。

渇愛の生起の対治として（8b）

〔説示された〕。四つの、渇愛（tṛṣṇā）の生起が経中に説かれている。「衣のゆえに、比丘に渇愛が生ずるときは生じ、住するときは住し、〔対象に〕執するときは執する。〔施された〕食のゆえに、臥坐具のゆえに〔比丘に渇愛が生ずるときには生じ云々。また、〕あれこれの有・非有〔への願い〕(3)のゆえに、比丘には渇愛が生ずるときは生じ云々」(4)と。これら〔の渇愛の生起〕の対治として四聖種が示された。

〔それは〕

我所〔執〕・我執(5)の〔対象〕物に対する欲求を、暫時、〔あるいは〕永久に、静めるために

〔示されたのである〕。（8cd）

〔これによって第八頌bで説いたのとは〕別の観点から(6)、同じその〔四聖種説示の〕意義が説かれるのである。衣等は我所執の〔対象〕物であり、身体は我執の〔対象〕物である。これらに対する欲求が渇愛である。その中、我所執の〔対象〕物に対する欲求を暫時静めるために三聖種があり、〔我執・我所執の〕両〔対象物〕に対する欲求を永久に静めるために第四〔聖種〕が〔ある〕、と。

〔以上で、行者が〕どのようであったら(7)〔彼に〕修習が完成することになるかを説きおわった。

称友疏（AKVy, 525, 25 ; Pek, 186, a, 5）

断と修とを楽しむこととは、滅〔諦〕と道〔諦〕を楽しむことである。それは満足を自性としないか

ら〔前三種の聖種と異なるのに〕いかにしてこの第四の聖種も無貪を自性とするのかという〔疑問が生ずるであろう〕。それゆえ、有〔貪〕と欲貪とに背反することだからであると言う。〔すなわち、第四の聖種は〕有貪に背反し、欲貪に背反するからであり、〔それらに〕背反することは無貪だからである。

自らの〔世俗の生活のための〕資具と〔世俗の生活〕行為とを捨てて〔という語〕は、自らの〔世俗的な生活の〕資具を捨てることと、自らの〔世俗的な生活の〕行為を捨てること〔という二語が合成された語〕である。その中で〔生活の〕資具[8]とは、〔人が〕それによって生活する食物や飲物などの命の糧（jīvika）である。〔生活の〕行為とは農耕や工芸などである。

あれこれの有・非有〔への願い〕のゆえに[9]という場合、「あれこれの」（iti）という語は有・非有の種々相を示すものである。その中で、有の種々相に対する渇愛とは「実に、われはインドラたらん、転輪王たらん」等と〔欲するが如き〕ものである。非有に対する渇愛も「実にわれは死後には断絶すべし、存在せざるべし」等の消滅への渇愛である。

註(1) AN 4, 28, 本庄 A Chap. 6 [23], 本庄 B, p. 20.

(2) 法宣（巻七、一三八頁）は「種は能生の義なり。此の四は諸の聖者を生ずるゆえに四聖種と云う」と言う。

(3) -hetor iti. bhava- を -hetor iti-bhava- に訂正。A Critical Pali Dictionary, vol. II p. 279 参照。

(4) AN 4, 9, 本庄 A, Chap. 6 [25], 本庄 B, p. 22.

(5) mamāha kāra- を mamāhaṃkāra に訂正。
(6) pariśeṣeṇa を漢訳（異門）西蔵訳（rnam grangs kyis）により paryāyeṇa に訂正。
(7) yatha bhutasya は yathābhutasya と compound にする。
(8) vṛtti-jīvika を vṛttir jīvika に訂正。
(9) iti bhava-vibhava-hetor は itī-bhava-vibhava-hetor に訂正。

4　順解脱分（三賢）

(1)　不浄観と入出息念（三賢の第一）

世親釈　(AKBh, 337, 7 ; Pek, 10, b, 8 ; 玄奘, 117, b, 4 ; 真諦, 269, c, 7)

ところで、このように〔聖道に向かう〕器となった彼には、いかにしてその修習への進み入りがあるか。

それ（修習）への進み入りは不浄〔観〕と入出息念とによる。(1)（9ab）

〔本頌の中の〕念（smṛta）は、すなわち念（smṛti）である。では、いかなる人に不浄〔観〕をもってする〔修習への進み入りがあり〕、いかなる人に入出息念をもってする〔修習への進み入り〕があるか〔と云えば〕、順次に

貪〔多き者らに、および〕尋（vitarka, 対象に向かっての心の動揺）多き者らに〔それらがある〕。（9c）

その人らに貪が〔多いならば、〕また、尋が多いならば、彼らは「貪多き者」「尋〔多き〕者」である。すぐに、〔あるいは〕過度に、貪をもって行動する人には不浄〔観〕をもって〔修習への進み入りがあり〕、尋をもって行動する人には入出息念をもって〔それがある〕。

或る人々は〔言う〕。〔入出息念は〕多様のものを所縁とすることがないから、それは尋を断ずるために有効であるが、不浄〔観〕は特殊な顕〔色〕[3]・形〔色〕を所縁とするから尋を引き起こす、と。

他の人々は〔言う〕。〔入出息念は〕外門に転じない[4]（心の外の対象に向かって作用せず心の内面に向かって自証的に作用する）から〔尋を断ずるために働くの〕である。〔それに対して〕不浄〔観〕は眼識のごとく外門に転ずる〔ゆえに尋を引き起こす〕。その〔外〕境を観察するものだからである、と。

称友疏（AKVy, 526, 1.; Pek, 186, b, 2）

進み入りとは、それによって進み入るための通路である。念（smṛta）は、すなわち念（smṛti）であるとは、抽象名詞の意味において接尾辞 ta が用いられることを示すのである。[5]すぐに、〔あるいは〕過度に、貪をもって行動する人とは、或る人に貪がわずか〔の原因〕によって直ちに起こるならば、彼はすぐに貪をもって行動する人である。或る人に甚だしい貪があるならば、彼は過度に貪をもって行動す

る人である。

多様のものを所縁とすることがないからとは、〔呼吸の〕息の中には顕〔色〕や形〔色〕の多様性が認められないからである。

外門に転じないからとは、内門に転ずるからである。〔入出息念は〕「尋を断ずるために有効である」という前文がここにも係るのである。その〔外〕境を観察するものだからであるとは、眼識の対象を審察するものだから、という意味である。

註(1)　法宣（巻七、一四二頁）は「不浄観と持息念の二は五事論等では二の甘露門と名づけて実に入修の要門なり」と言う。五種の観法（五停心観と呼ばれる）が二種の要門へと省略されるに至った過程に関しては小谷「五停心観の成立過程」（『大谷大学研究年報』第四十六集、一九九五年）参照。

(2)　esaṃ は西蔵訳（'di）と AKVy, 526, 6 により esā に訂正。

(3)　yatra saṃsthāna- は varṇa-saṃsthāna- に訂正。

(4)　abahirmukhatvat は Shastri 本により abahirmukhatvat に訂正。

(5)　Pāṇini, III, 3, 114.

a　不浄観

世親釈　**(AKBh, 337, 14 ; Pek, 11, a, 4 ; 玄奘, 117, b, 16 ; 真諦, 269, c, 18)**

また、これ〔ら〕の中で、貪は四種である。顕〔色〕貪・形〔色〕貪・触貪・供奉貪である。(1)〔論師

らは〕第一〔の貪〕の対治として〔屍体の〕青ぶくれ〔になった相〕等を所縁とする不浄〔観〕を説き、[2]第二の〔対治として屍体が獣などに〕喰い散らかされた〔相〕を所縁とする〔不浄観〕を、第三の〔対治として〕蛆虫のわいた〔肉〕や膿[3]に蔽われた骨を所縁とする〔不浄観〕を、第四の〔対治として〕動くことのない死骸を所縁とする〔不浄観〕を〔説く〕が、〔本頌には、四種の貪を通じて〕別なく[4]〔次のように不浄観の所縁が〕説示される。

貪を有する者のすべてにとって〔共通に、骨〕鎖が〔不浄観の所縁として〕ある。(9d)

骨鎖（骸骨）の中に貪の〔所縁となる〕この四種の物[5]（顕色・形色・触・供奉）はすべて存しないから〔骨鎖は、四つの貪のいずれかの対治たる不浄観の所縁と特定されるのでなく、凡そすべての貪に通じてその対治たる不浄観の所縁となる〕。

〔不浄観は〕勝解〔作意であり且つ[6]〕部分的作意であるから、不浄〔観〕によっては煩悩を断ずることは〔でき〕ない。〔ただそれを〕制伏する〔だけである〕。

称友疏 (AKVy, 526, 8 ; Pek, 186, b, 6)

青ぶくれ〔になった相〕等の行相を所縁とするという場合の「等」の語には化膿〔した相〕などが含まれる。蛆虫のわいた〔肉〕とは虫が生じた〔肉〕である。貪の〔所縁となる〕四種の物はすべて存しないからとは、顕色・形色・触・供奉を体とする〔貪の対象物〕は〔ないというの〕である。勝解〔作

意であり且つ〕部分的作意であるからとは、勝解作意（adhimukti-manasikāra）だからであり、また部分的な作意だからであるという意味である。〔つまり〕この作意は勝解を主とし、且つそれは部分的である。〔すなわち〕遍くゆき渡るものではないという意味である。というのは、不浄〔観〕は五蘊〔すべて〕を所縁とするものでもなく、一切の地を所縁とするものでもないからである。ではどうか、と云えば、色蘊の一部(7)を所縁とするのである。それゆえ、不浄〔観〕によっては煩悩を断ずることは〔でき〕ない。〔ただそれを〕制伏する〔だけである〕ということになるのである。(8)

註(1)　法宣（巻七、一四三頁）は「一には顕色貪。これは婦人なれば雪の如き顕色を縁じて起こる貪なり。二には形色貪。これは花の如き相（すが）た形の色を縁じて起こる貪なり。三には妙触貪。羽二重はだを縁じて起こる貪なり。四には供奉貪。これは美婦人がよき威儀をなして己に供奉し事る時の立居振舞の表業を縁じて起こる貪なり」と言う。

(2)　varjayanti, Tib (rjod par byed do), 真諦（説）により varṇayanti に訂正。

(3)　vipaṭumnā pūya- を vipaṭumakasnāyu- に訂正。

(4)　amedena は abhedena に訂正。

(5)　rāgastu は平川索引により rāgavastu に訂正。

(6)　cf. ad. AK, II, 72d.

(7)　色蘊（十一処）の内、欲界の色処のみを所縁とする。

(8)　法宣（巻七、一四五頁）は「煩悩を断ずるは共相観にして、爾も欲界なれば欲界の法を普く縁ずるに非んば煩悩を断ずることあたわず」と言う。

世親釈 (AKBh, 338, 2 ; Pek, 11, a, 8 ; 玄奘, 117, c, 1 ; 真諦, 269, c, 29)

さて、これなる瑜伽行者にして〔骨鎖〕不浄〔観〕を修する〔者〕は三種類であると説かれる。初心者、熟練者、超作意者である。(1) その中で

初心者は、海に至るまで広く、〔また、わが一身に至るまで〕縮約して、骨を〔観ずる〕。

(10ab)

不浄〔観〕を修しようと思う瑜伽行者（瑜伽師、yogācāra）は、まず自らの肢体の一部分に、〔すなわち〕足の指とか、額とか、あるいは(2)〔他のいずれの部分にせよ〕彼の好きな箇所に、心を繋ぐ。彼は、そ〔れらの部分〕に対して、膿のしたたる肉を勝解する（心の中で「これは膿のしたたる肉である」と了解する）〔ことから始めて〕、次第に〔進んで、その〕骨を〔観の中で〕清浄化し、〔ついには、わが身の〕すべてを骨鎖として見る。そしてさらに、同様に、第二〔の人の骨鎖〕を勝解する。〔進んでさらに〕勝解の増大(3)を目指して、〔一〕僧院に〔骨鎖が充満するのを勝解し〕、〔一伽〕藍に、〔一〕村に、(4)〔一〕国土に、という順序で、海によって限られる〔全〕陸地に骨鎖が充満するのを(5)勝解するまでに至る。そして〔今度は〕逆に、心の縮約を目指して、〔観の対象を〕縮約しつつ、ただ自らの一骨鎖を勝解するまでに至る。〔このように観を拡大しそこからまた縮約する〕それほどの時間で不浄〔観〕は成立することになる、と伝説する。これが初心の瑜伽行者である。

熟練者は、足の骨より初めて頭蓋骨の半分〔に至るまで〕を除くことによって、〔骨鎖観をなす、と〕教説されている。(10cd)

か〔の瑜伽行者〕は、さらにまた、心の特別な縮約を目指して、その骨鎖の中で足の骨を除いて残りを作意する。同様にして、漸次に、頭蓋骨の半分を除いて〔残りの〕半分を作意するまでに至る。これが[6]熟練者である。

眉間に心を保つことによって超作意者は〔骨鎖観をなす〕。(11ab)

彼は〔進んで〕頭蓋骨の〔残りの〕半分をも〔念から〕去らしめて、心を両眉の中間に保つ。これが不浄〔観〕における超作意の瑜伽行者である、と伝説する。

不浄〔観〕には、所縁の小なることによって小であるが、自在性の小なることによっては小でないものがある、というように四種の選択肢が〔作られる〕。作意に熟達している者と熟達していない者とが〔それぞれ〕自らの身体を〔所縁とすることから第一肢と第三肢があり〕、そして、作意に熟達していない者と熟達している者とが〔それぞれ〕自己の身体と海によって限られる〔全陸地の上に並ぶ骨鎖の列〕を所縁とすることから〔第二肢と第四肢がある〕。

称友疏　(AKVy, 526, 15 ; Pek, 187, a, 3)

自らの肢体の一部分に心を繋ぐと説かれているので、女の肢体の一部分に〔心を繋ぐの〕ではない。

とりあえず加行の時に限っていえば、〔女の肢体のような〕執着の因〔となるもの〕は避け〔ねばならない〕からである。骨を〔観の中で〕清浄化し、つまり骨から肉を除いて、〔ついには、わが身の〕すべてを骨鎖として見るのである。

有学の新比丘であって心の未だ至らぬ者が、
もし貪を断じようと欲するならば、彼は死体置き場[7]に行くべきである。
そして青ぶくれした〔屍体〕を観じ、次に化膿した〔屍体〕を観じ、
次に膨張した〔屍体〕を観じ、骨鎖をも〔観ずるべきである〕。

と説かれている如くである。

ここで不浄〔観〕を行ずる瑜伽行者は要約すれば三種類である。初心者（初習業、ādikarmika）、熟練者（已熟修、kṛtaparijaya）、超作意者（超作意、atikrāntamanaskāra）である。その中で、心を縮約した初学の瑜伽行者は、足の一本一本の[8]指に思いを結び付け、足の指が腐敗していく〔様〕を観ずる。〔次に〕同様にしてその肉を〔観じ〕乃至、全身に至るまで骨鎖であると勝解する。他方、熟練者はまったく同様にして頭蓋骨の半分に至るまでを〔勝解する〕。超作意者はまったく同様にして心を両眉の中間に保つ。一方、〔より〕広くは[9]

初心者は、海に至るまで広く、[10]〔また、わが一身に至るまで〕縮約して、

骨を〔観ずる〕。（10ab）

云々と〔説かれる初心者〕を初めとする三種類〔がある〕。

このように考えると、作意に熟達している者と熟達していない者と云々というように、四種の選択肢〔で答えられる〕質問が〔作られる〕こととなる。第一肢は、作意に熟達している者の自己の身体を所縁とする不浄〔観〕である。〔この不浄観は〕身体が小であるから、所縁の小なることによって小であるが、作意に熟達した者、〔つまり〕超作意の者であるから、自在性の小なることによっては〔小〕でないものである。作意に熟達した者だからである。超作意者だからという意味である。第二肢は、作意に熟達していない者の海によって限られる〔全陸地の上に並ぶ骨鎖の列〕を所縁とする不浄〔観〕である。作意に熟達していないから、自在性の小なることによって小である。海によって限られる〔全陸地の上に並ぶ骨鎖の列〕を所縁とするから、所縁の小なることによって〔小なの〕ではない。第三肢は、作意に熟達していない者の自己の身体を所縁とする不浄〔観〕である。身体は小であるから、所縁の小なることによっても小である。作意に熟達していないから自在性の小なることによっても〔小〕である。第四肢は、作意に熟達した者の海によって限られる〔全陸地の上に並ぶ骨鎖の列〕を所縁とする不浄〔観〕である。海によって限られる〔全陸地の上に並ぶ骨鎖の列〕を所縁とするのであるから、所縁の小なることによって小でなく、作意に熟達した者であるから、自在性の小なることによっても〔小〕で

(11)

ない。

註(1) 『婆沙論』『雑阿毘曇心論』『声聞地』にも三種の修習段階が説明されている。『チムゼー』(三〇二頁、注一六)参照。
(2) ca は va に訂正。
(3) abhibardhana- は abhivardhana- に訂正。
(4) 西蔵訳により補う。
(5) asthisaṃkalāṃ pūrṇāṃ は asthisaṃkala-pūrṇāṃ に訂正。
(6) kṣaya- は先の初心者の場合に ayaṃ ādikarmiko yogacārah となっていることを勘案して ayaṃ に訂正。
(7) śivipathikāṃ は śivapathikāṃ に訂正。
(8) ekasmin は西蔵訳により、ekaikasmin に訂正。
(9) vistara-cittas tu は西蔵訳により vistaratas tu に訂正。以上には、おのが一身を不浄と観ずることを述べ、以下はより広範囲にわたって不浄と観ずることを述べる。
(10) -vistārah saṃkṣepād は -vistārasaṃkṣepād に訂正。
(11) 第三肢以下は西蔵訳にない。

世親釈 **(AKBh, 338, 19 ; Pek, 12, a, 1 ; 玄奘, 117, c, 20 ; 真諦, 270, a, 23)**

さてこの不浄〔観〕は(1)何を自性とするか。(2)いくばくの地に属するか。(3)何を所縁とするか。そして(4)いずこに生ずるか。順次に、

不浄〔観〕は(1)無貪であり、(2)十地に属し、(3)欲〔界〕の見られるものを所縁とし、(4)人

〔趣〕に生ずる。（11cd）

(1)〔不浄観は〕無貪を自性とする。(2)十地に属する。〔すなわち〕四〔根本〕静慮及び近分〔定〕・中間〔定〕と欲界とにおいてある。(3)欲〔界〕繋の見られるものを所縁とする。では、見られるものとは何か。(1)顕〔色〕と形〔色〕である。そのゆえにこそ〔名をでなく〕対象〔そのもの〕を所縁とするということが成立する。(4)ただ人中においてのみ生ずる。他の趣においてではない。まして〔他の〕界において〔生じることが〕あろうか。そ〔の人趣〕の中でも北倶盧〔洲〕には〔生じ〕ない。不浄が〔その〕行相であるということは〔不浄観というその〕名自体によってすでに成立している〔のだから本頌には行相について述べない〕。〔不浄観が過去、未来あるいは現在の〕どの世に属するか〔によってその〕所縁も同じ世に属するが、不生を性質とする〔不浄観〕は三世を所縁とする。〔不浄観は〕有漏である。勝解作意であるから。〔そして、不浄観は〕離染得でありまた加行得である。〔輪廻の過程の間に〕すでに習慣になっているものと習慣になっていないものとがあるから。〔以上で〕不浄〔観〕の相と区別とを説きおわった。

称友疏　**(AKVy, 527, 9 ; Pek, 187, b, 5)**

及び近分〔定〕・中間〔定〕とは、〔不浄観は〕近分〔定〕と中間〔定〕(2)と四静慮と欲界とにおいてあるから(3)、十地に属する。近分定は四つあるからである。そのゆえにこそ対象〔そのもの〕を所縁と

するとは、顕〔色〕と形〔色〕とを所縁とするから対象（artha）〔そのもの〕を所縁とする。名（nāman）を所縁とするのではないというのが〔その〕意図である。不浄が〔その〕行相であるということは〔不浄観というその〕名自体によってすでに成立しているとは、〔わざわざ〕行相の意味を本頌で説明する必要はないというのが〔その〕意図である。どの世に属するか〔によってその〕所縁も同じ世に属するとは、〔不浄観は〕眼識と同様にそれ自身の所縁が決まっているから、過去の〔不浄観の〕所縁は過去であり、同様に乃至、現在の所縁は現在であるというのである。勝解作意であるからとは、〔勝解作意だから有漏であるが、それは自明であるから〕本頌には説かれていない。すでに習慣になっているものと習慣になっていないものとがあるからとは、無始時来の輪廻[4]においてすでに習慣になっているなら〔その不浄観は〕離染得であり、習慣になっていないなら〔その不浄観は〕加行得である。

註(1) dṛśyavastu- は平川索引では dṛśyavarṇa- とするが、dṛśyaṃ varṇa- に訂正。

(2) 中間定は初静慮と第二静慮の中間にあるものではなく、初静慮に属するものである。『チムゼー』（三〇四頁、注一九）参照。

(3) 無色定を除くのは無色界では色法を縁じないからである。法宣（巻七、一四七頁）参照。

(4) anādim ati-saṃsāre は anādimati saṃsāre に訂正。

b　入出息念

世親釈　**(AKBh, 339, 5 ; Pek, 12, a, 6 ; 玄奘, 118, a, 4 ; 真諦, 270, b, 4)**

入出息念は(1)慧であり、(2)五地においてあり、(3)風を縁じ[1]、(4)欲〔界〕を所依とする。

(12abc)

入息は吸う〔息〕であり、吸気であり、〔身体に〕入る風である。出息は吐く〔息〕であり、呼気であり、〔身体から〕出る風である。その二つに対する念が入出息念である。(1)それ自体は慧を自性とする。〔入出息念は〕、そ〔の念〕の力が〔慧を〕保持することによって〔初めて〕作用があること念住のごとくであるから、〔それは慧を自性とはするけれども、入出息〕念と呼ばれるのである。

(2)〔前〕三近分〔定〕と中間定と欲界との五地において〔この念はある〕。捨と相応するからである。楽と苦とは尋のもととなるものであるゆえ、そ〔の尋〕の対治である〔この念〕はそれら〔楽・苦の〕二つと相応しないし、また、楽と喜とは〔心の〕専注を妨げるものであるから、そして、こ〔の念〕は〔心の〕専注するとき成り立つものであるから〔それは楽・喜と相応しないのであって、したがってこの念は捨とのみ相応し五地においてのみある〕、と伝説する。しかし〔いっぽう〕根本静慮に入定している者にも捨があると認める人々にとっては、〔入出息念は前三根本静慮地を加えた〕八地においてある。さらに上（第四静慮地以上）では吸気・呼気はその地に属さないから〔この念は八地に限られる

の〕である。

(3)またこ〔の念〕は、風を所縁とし、(4)欲界を所依とし、天〔趣〕と人〔趣〕とにおいてあり、加行〔得〕でも離染得でもある。またこれは〔勝解作意でなく〕真実作意（tattvamanaskāra）[2]である。こ〔の仏陀の教え〕を〔正〕法とする人々[3]にのみ〔この念は〕あって、

外〔道の人々〕にはない。(12c)

〔外道にはその〕教説が存しないからであり、〔外道の人々が〕自ら微妙な法をさとることもないからである。

称友疏 (AKVy, 527, 17 ; Pek, 188, a, 3)

身念住などは慧を自性とするが、そ〔の念〕の力が〔慧を〕保持することによって〔初めて〕作用があるから、〔つまり〕それらはその念の力が保持することによって作用するものであるから、念の力が保持することによって作用するものである身念住などは、身等[4]に対する慧をその実体とするものであるが、念住と言われるのである。それと同様に、入出息の慧も、念の力が保持することによって作用するから、入出息念と言われるのである。五地においてとは、第四の近分〔定〕を除く三近分〔定〕と、中間定と欲界との五においてである。どうしてかと云えば、捨と相応するからである。なぜなら初静慮の近分〔定〕などには捨受があるからである。たとえ第四静慮の近分〔定〕に捨〔受〕があっても、それ

（第四静慮）は吸気・呼気の〔ある〕地ではない。それではどうしてそれは捨〔受〕と相応するもの[5]のみに限定されるのかと云えば、それゆえ尋のもととなるものであるゆえと言う。その対治である〔つまり〕尋の対治である入出息念は、それら楽・苦の二つと相応しないし、また、楽と喜とは〔心の〕専注を妨げるものであるから、〔つまり心の〕傾注を妨害するものであるから、そして、この入出息念は〔心の〕専注するとき成り立つものであるから、それら（楽と喜）には相応しないからである。

尋のもととなるものであるゆえ……と伝説するという場合、「伝説する」（kila）という語は他者の考えであることを示す。それゆえ、しかし〔いっぽう〕根本静慮に云々というこの別の主張が述べられているのである。さらに上ではとは、第四静慮〔地〕以上では〔という意味である〕。

欲界を所依としとは、そこでは尋が多いからである。加行〔得〕でもあるとは、まだ習慣になっていないものだからである。離染得でもあるとは、すでに習慣になっているからである。こ〔の仏陀の教え〕を〔正〕法とする人々にとは、それらの人々にこの仏陀の法があるから、こ〔の仏陀の教え〕を〔正〕法とする人々[6]〔と言うの〕である。それら仏教徒においてのみ〔入出息念はある〕という意味である。教説が存しないからでありとは、

外〔道の人々〕には（12c）

〔三種の〕呼吸規制の教えはあるが、入出息の教えはないからである。自ら微妙な法をさとることもな

いからであるとは、教えなしに外道の人々が自ら微妙な法をさとることはないからである。

註(1) vāyur gocarā は vāyugocarā に訂正。
(2) 九四頁註(3)参照。
(3) idaṃ dharmāṇāṃ は idaṃdharmāṇāṃ と compound にする。
(4) kayaprajña- を西蔵訳によって kayadiprajña- と読む。
(5) upekśa saṃprayogiṇy は upekśa-saṃprayogiṇy に訂正。
(6) idaṃ-dharmāṇaḥ は idaṃ-dharmaḥ に訂正。

世親釈 (AKBh, 339, 16; Pek, 12, b, 4; 玄奘, 118, a, 22; 真諦, 270, b, 19)

そしてこ〔の念〕は、

数などによって六種である。(12d)

こ〔の念〕は、また、(1)数と(2)随と(3)止と(4)観と(5)転と(6)浄との六作因を備えるとき完全となる。その中で、(1)「数」とは吸気・呼気に心を委ね、作為をなすことなく、身と心とを放捨して、念のみによって、一、二、から十までを数えるのである。心の収縮と拡散(1)とを惧れるから、より少なくも〔数え〕ず、より多くも〔数えない〕。ところでこ〔の「数」〕には三つの過ちがある。もし二を一と捉えたら〔それは〕減数〔の過ち〕であり、もし一を二と〔捉えたら、それは〕増数〔の過ち〕であり、もし吸気を呼

気と捉えあるいは逆に〔呼気を吸気と捉え〕たら〔それは〕雑乱〔の過ち〕である。そうでないならば正しい「数」である。途中で〔心が〕散乱したときは再び初めから〔やり直して〕、〔心が〕三昧を得るに至るまで数うべきである。

(2)「随」とは、作為をなすことなく、吸気・呼気の行くのに〔念が〕随い行くのである。〔すなわち、〕どれほど遠くそれら〔の気〕は〔身体に〕入り行くかあるいは〔身体から〕出て行くか、それらは全身に遍く至るか〔あるいは〕一部分〔のみ〕に行くか、というように〔念が吸気・呼気の行くままに随い行くの〕である。〔身体に〕入って行くそれら〔吸気〕に随って〔念は〕のど・心臓・へそ・腰・もも・すねと入る順序を追って両足にまで至る。〔身体から〕出て行く〔呼気〕に随って〔念は身体を離れて〕さらに一磔〔あるいは一〕尋を[2]〔行く〕。他の人々は、〔その念は下は〕風輪にまでそして〔上は〕吠嵐婆風〔にまで至る〕、というが、〔入出息念は〕真実を[3]作意する〔ことによる〕のであり〔勝解によって作意することによるのではない〕からこ〔の考え〕は〔理に〕合わない。

(3)「止」とは、珠〔を貫いている〕糸のように鼻の頂から足の指まで〔を貫いて〕とどまっている〔気〕を[4]、それらは〔身体を〕益するか害するか、冷たいか熱いかと、観察するのである。

(4)「観」とは、これらはただ〔息〕風のみではない。かの四大と、〔四〕大より生じた所造色と、それに依拠する心・心所とで〔も〕ある、と五蘊を観ずるのである。

(5)「転」とは〔息〕風を所縁とする〔念すなわち〕覚知（慧）[5]を転じて、〔それを〕次々と後の[6]、〔すなわち世〕第一法に至るまでの、諸善根の中に置くことである。

(6)「浄」とは見道等に入ることである。

〔しかし、〕他の人々は〔云う〕。念住を初めとし金剛喩定を終りとする〔慧〕が「転」であり、尽智等が「浄」である、と。

数と随と止と観とまた転と[7]
浄とのこの六が入出息念である、と考えられている。

というのがまとめの頌[8]である。

称友疏 (AKVy, 528, 4 ; Pek, 188, b, 7)

ところでそれ（入出息念）が微妙なのは六作因を備えるからである。身と心とを放捨してとは、[9]〔身心に〕執着しないでという意味である。一磔〔あるいは一〕尋をとは、呼吸[10]の強い人と弱い人に応じてということである。風輪にまでとは、下に随い行くのである。吠嵐婆風〔にまで〕とは、上に〔随い行くの〕である。真実を作意する〔ことによる〕のであり〔勝解によって作意することによるのではない〕からこ〔の考え〕は〔理に〕合わないとは、風輪やあるいは吠嵐婆風に至るまで〔随い行く〕とそのように考えることは、勝解作意には当てはまるであろうが〔真実作意には当てはまらない〕というの

である。それらは〔身体を〕益するか、乃至、熱いか〔と観察する〕とは、これは、ただ身体の一部のみにおいて「益する」等の特定の事柄に〔気を〕止めることによるのであるから、ただ止のみであると考えるべきである。それに依拠する心・心所とは、それら〔所造色〕と必然的に結びついて活動する〔心・心所〕ということである。次々と後の諸善根の中にとは、〔四〕念住と煖などの中にである。見道等にという「等」の語には修道が含まれる。尽智等が「浄」であるという[11]「等」の語には無生智と無学の正見が含まれる。

註(1) cittābhisaṃkṣepa vikṣepa- は平川索引により cittābhisaṃkṣepavikṣepa- と compound にする。

(2) 一磔（vitasti）は手の親指の先端から小指の先端までの長さ。一尋（vyāma）は両手を伸ばした長さ。

(3) 玄奘は tattva-manasikāra を真実作意と訳し真諦も真実思惟と訳しているが、この場合の tattva は、「真実」truth というよりもむしろ「事実」reality と訳すべきかもしれない。なお『正理』巻六（六七三頁、下、六七四頁、上）を参照。

(4) sthitaṃ は sthitān に訂正。

(5) vṛddhiṃ は平川索引（Ⅲ）により buddhiṃ に訂正。

(6) uttareṣu は平川索引により uttaottareṣu に訂正。

(7) lakṣaṇartha は lakṣaṇatha に訂正。

(8) ślokaḥ は ślokaḥ に訂正。

(9) va は Bhāsya では ca。

(10) -prāṇi- は -prāṇa- に訂正。

(11) kṣaya-jñānadi-viśuddhir ⇄ kṣaya-jñānadir viśuddhir に訂正。

世親釈 (AKBh, 340, 14 ; Pek, 13, b, 1 ; 玄奘, 118, b, 20 ; 真諦, 270, c, 16)

これについてさらに、

身があるによって入息出息はある。（13a）

〔すなわち〕身が属するのと同じ地にこれら(1)〔入出息〕は属する、と知らねばならない。〔入出息は〕身の一部分だから。〔ある〕特定の身・心に依って〔のみ〕吸気・呼気は生ずる。無色〔界に行った者〕やカララ等の状態にある者には、また〔二〕無心〔定〕や第四静慮に入った者にも、〔吸気・呼気は〕ないのだから。なぜなら、もし身が空隙を有して、吸気・呼気〔を生ずべき〕地に属する心が現前するならば、そのような場合に、これら〔吸気・呼気〕が生ずるのである。まさに生まれ出ようとするときと第四静慮より出定するときの〔最初の息〕は入り、まさに死のうとするときと第四静慮に入定するときとの〔最後の息〕は出る。

これら入出息は

有情数である。（13a）

非有情数ではない。

非執受である。（13b）

根と離れているから。

等流性である。（13c）

所長養でも異熟生でもない。身が増大することによって〔時には〕減少するから(2)〔所長養でない〕。また、断絶したものが再び継続するから〔異熟生でない〕。けだしこれ（断絶したものが継続すること）は異熟色にはないことである。

下〔地〕の意によってこれらは縁ぜられない。（13cd）

これら二つが所縁とされるのは自地の〔心〕と上地の心とによってであって、下〔地〕の威儀路(3)〔心〕・通果心によってではない。〔以上で〕二つの入〔修〕の門（不浄観と入出息念）を説きおわった。

称友疏（AKVy, 528, 17 ; Pek, 189, a, 6）

身があるによって入息出息はある。（13a）

とは、入出息念に関連してすべての地に属する入出息が説明される。身が属するのとは、〔身が〕欲界繋、乃至、第三静慮地に属していれば、〔その〕同じ地にこれら(4)〔入出息〕は属する。他の地には属さない。〔ある〕特定の身・心に依ってとは、〔ある〕特定の身体に依り、〔ある〕特定の心に依って吸気・呼気は〔生ずる〕。なぜかと云えば、無色〔界〕やカララ等の状態にある者には、〔吸気・呼気は〕

ないのだから、と言う。無色界にある者には身体がないから〔吸気・呼気は〕生じない。カララ等の状態にある者、〔つまり〕カララ・アルブダ・ペーシー等の〔胎内の〕状態にある者にも〔吸気・呼気は〕生じない。〔ある〕特定の身体がないからである。〔すなわち〕空隙のある身体がないから、という意味である。また〔二〕無心〔定〕においても〔吸気・呼気は生じない〕。心がないからである。(5) 第四静慮に入った者にも、〔吸気・呼気は〕生じない。入出息地の特定の心がないからである。ゆえに、もし身が空隙を有して云々と言う。

根と離れているからとは、根とは別に働くからという意味である。身が増大することによって〔時には〕減少するから、所長養でない。また、断絶した入出息が再び継続するから、異熟生でない。けだしこれ（断絶したものが継続すること）は異熟色にはないことである。〔つまり〕異熟をその本質とする眼などの色にはこういう再び継続するということはない。けれども非色の心・心所が再び継続することは差しつかえがない。

下〔地〕の威儀路〔心〕・通果心によってではないとは、第四静慮〔地〕に生じた者に至るまでの者には下地に属する威儀路〔心〕と通果心が現前するので、それゆえ〔それらによって入出息を観ずると考える誤解の生ずることを〕懸念して、下地に属するそれら二〔心〕によっては〔入出息は〕観ぜられないと言うのである。

註
(1) etai は etau に訂正。
(2) anupacayat, 西蔵訳は 'grib par 'gyur ba'i phyir, 玄奘は損減、真諦は不増長、AKVy は apacayan である。apacayat に訂正する。
(3) adhareṇêryāpathika- は adhareṇairyāpathika- に訂正。
(4) etai は etau に訂正。
(5) 法宣（巻七、一五九頁）は「無心定及び第四定に入る位は有息地の麁心がなきゆえに息風は転ぜず」と言う。

(2) 別相念住（三賢の第二）

世親釈　(AKBh, 341, 7 ; Pek, 13, b, 7 ; 玄奘, 118, c, 7 ; 真諦, 271, a, 2)

これら〔不浄観と入出息念の〕二つによって、三昧を獲得して
奢摩他を全うじた者は（14a）
〔次に〕毘鉢舎那を成すために
念住の修習をなすべきである。（14ab）
では、どのように〔それを〕なすべきであるか。
身・受・心・法を二相によって観察することによって、（14cd）
である。〔すなわち〕身を、受を、心を、そして法を、〔その〕自〔相〕と共相とによって観察するのである。それらの自相とはすなわち〔それぞれの〕自性であり、共相とは有為〔法〕にとっては無常性、

有漏〔法〕にとっては苦性、一切法にとっては空性と非我性である。では、身の自性とは何か。〔それが〕大種および大種所造であることである。〔身・受・心の〕三以外〔のすべての法〕が〔この場合の〕法である。三昧に入った者が[1]、〔一〕極微〔ごと〕に、そして〔一〕刹那〔ごと〕に、〔その〕身を観ずるとき、身念住が成されることになる、と伝説する[2]。

ところで、念住の自性は何か。念住は三種[3]であり、〔すなわち〕(1)自性〔としての念住〕、(2)共在〔による念住〕（相雑念住）、(3)所縁〔なる〕念住である。その中、(1)「自性〔としての〕念住」とは

慧である。（15a）

どのような慧か。

聞等の所成である。（15a）

聞所成・思所成および修所成である。〔すなわち四〕念住は〔それぞれ〕聞・思・修所成〔の慧を自性とする〕三種である。

他の〔諸法〕は(2)共在〔によって、および〕(3)所縁〔であること〕によって[4]、〔念住である〕。

（15b）

それ（慧を自性とする念住）と倶生する他の諸法は(2)「共在〔による〕念住」であり、それ〔ら自性念住・共在念住〕の所縁であるから(3)「所縁〔なる〕念住」である。

称友疏　**(AKVy, 529, 2; Pek, 189, b, 8)**

毘鉢舎那を成すためにとは、慧を成すためにという意味である。「智所害の煩悩」[5]と説かれているから、三昧を達成しても慧なくしては煩悩は断ぜられないからである。[6]それでは、毘鉢舎那は〔四〕念住の修習によって成ぜられるというが、それはどうしてか、と云えば、経に「比丘らよ、目的に到る一筋の道とはこれ、すなわち〔四〕念住である」[7]「完全なる善の聚まりとはこれ、すなわち、四念住である」[8]と説かれているからである。

身・受（kāya-vid）（14c）

という場合、vid（受）とはvedanā（受）のことである。それらの自相とはすなわち〔それぞれの〕自性でありという場合、自性とは何かと云えば、身の〔自性〕は大種および大種所造であることであり、受の〔自性〕は感受することであり、心の〔自性〕は了得することである。それら三以外〔の諸法〕にはそれぞれの自性がある。有漏〔法〕にとっては苦性ということに関して、苦が聖者〔の心〕に背く相を有するというそのことは既に解説した。[9]三以外が法であるとは、不雑〔縁〕（asaṃbhinna）を設定する場合を意図してこのように言われるのである。しかし雑〔縁〕（saṃbhinna）を設定する場合は身などもまた〔法の中に〕含まれる。それらは有為〔法〕と無為〔法〕のすべての法であると考えるべきである。[10]

「自性〔としての〕念住」とは

慧である。（15a）

という場合、共在〔による念住〕（相雑念住、saṃsarga-smṛtyupasthāna）と所縁〔なる〕念住（所縁念住、ālambana-smṛtyupasthāna）に依ってこの慧が住するから、それゆえ念住と言われるのである。

聞等の所成である。（15a）

という〔慧を〕特定する語〔が付けられているの〕は、念住が加行によって得られる〔慧〕であって、生得の〔慧〕ではないからである。なぜ〔念住は〕慧を自性とすると言われるのか、〔慧を自性とするもの〕以外にも念住はあるのか、と云えば、

他の〔諸法〕は共在〔によって、および〕所縁〔であること〕によって、[11]〔念住である〕。（15b）

と言われる。それ（慧を自性とする念住）と倶生する他の〔諸法である〕受などは、共在による念住であるから、「共在念住」である。自性念住と共在するからである。それらの所縁であるから、つまり、自性念住と共在念住との所縁であるから「所縁念住」である。

他の人々は「それらの所縁〔である諸法〕が所縁念住である」と誦する。縁ぜられるから所縁である。何がかと云えば、身・受・心・法がである。そうであれば、所縁念住は一切法を自性とすることになる。

世尊によっても「比丘らよ、一切法というこれは四念住の別名である」(12)と説かれている。

註(1) samāhitasya は平川索引により samāhitasya に訂正。

(2) 法宣（巻七、一六二頁）は身念住の自相・共相観を次のように説明している。身念住の自相観なれば、身とはその体四大種と造色の五根・五境なり。その身の大種・造色の五根・五境を観ずるのが身念住の自相観なり。さて次に身念住の共相観とは、苦・空・非常・非我の共相をもって、身は一切の有漏と同じく苦なりと観じ、身は一切の有為と同じく非常なりと観ず。身は一切法（有為無為）と同じく空なり非我なりと観ず。

(3) vividha- は平川索引により trividha- に訂正。

(4) ālambanaḥ は西蔵訳、AKVy, Shastri 本により ālambanat に訂正。

(5) AK, V, 6, AKBh, 281, 10.

(6) 法宣（巻七、一六四頁）は「三種の念住の中で煩悩を断ずるのは此の相雑念住なり。第一の自性念住は慧の心所ばかりで、惑を断ずることあたわず。相応・倶有法の力を合わして煩悩を断ずる」と言う。

(7) SĀ 607.

(8) SĀ 611.

(9) AKVy, 517, 6ff.

(10) それら（te）は西蔵訳（de dag）によって補った。

(11) ālambanaḥ は西蔵訳、AKVy, Shastri 本により ālambanat に訂正。

(12) SĀ 633.

世親釈　(AKBh, 342, 5 ; Pek. 14, a, 7 ; 玄奘, 119, a, 3 ; 真諦, 271, a, 20)

自性念住は慧であるというこのことは何によって〔言われるのか〕。「念住は身における(1)身の熟察（循身観）である」(2)と〔説く経〕説によってである。では〔ここにいう〕熟察（循観、anupaśyanā）とは何か。慧である。なぜなら、それによってそれを具えた者が熟察者（anupaśya, m. noun）とされるのであるし、また、〔経に〕「〔比丘は〕内に〔その〕身に対して身熟察者（kāyānupaśyin）として住する」(3)と説かれてもいるからである。その〔人〕に〔何かを〕熟察すること（anupaśya, n. noun）があるから、〔すなわち正しく〕見ることがあるから、〔彼は〕熟察者（anupaśyin）であり、身に対する熟察者が身熟察者である。

なにゆえに世尊によって慧が(4)念住と言われているのか。毘婆沙師らは〔説く〕(5)。〔念住と呼ばれるこの慧においては〕念が優越しているからである。〔その〕意味は、念の力の持する働きによって〔はじめて所縁に対して慧の〕作用があるのだから〔慧は念によって安住するゆえ念住〕である。譬えば木を裂くはたらきが楔によって保持されるごとくである、と。

称友疏　(AKVy, 529, 32 ; Pek. 190, b, 6)

なぜなら、それによって〔つまり〕慧によって、それを具えた者〔つまり〕慧を具えた者が熟察者とされるのであるという場合、熟察するから熟察者である。「śa 接尾辞（-a）は動詞の語根 pā, ghrā,

dhmā, dheṭ, dṛś が接頭辞を伴う時にそれらの後に付けられる」（Pāṇini, III, 1, 137）という〔規定によって anu-√paś は〕śa 接尾辞を有する。〔つまり Bhāṣya は、慧が〕人を熟察者（anupaśya, 動作者名詞）にする、熟察者ならしめる（anupaśyayati, 名詞起原動詞）〔と言う〕のである。

ところで〔熟察が〕慧を自性とするならば、次のように語義解釈される。熟察者（anupaśya）の作具（karaṇa）が熟察（anupaśyanā）である、と。それ〔つまり〕慧によってそれを具えた者〔つまり〕慧を具えた者が熟察者とされる。慧と結び付くことによって人は慧を具えた者と言われるが、それと同様に、熟察と結び付くことによって〔人は〕熟察者と〔言われる〕。ゆえに熟察は慧であるということが成立する。また、〔経に〕世尊によって「〔比丘は〕内に〔つまり〕各自に〔その〕身に対して身熟察者として〔つまり〕身を観ずる者として住する」と説かれてもいるからであるという、このことによっても熟察が慧であるということが分かる。どうしてか、と云えば、その〔人〕に〔何かを〕熟察することがあるからと論証する。それ（熟察すること）は何か、と云えば、〔正しく〕見ることである。熟察は見ることを相とするからである。ゆえに〔この〕人は熟察者（anupaśyin）である。〔人の手に杖があるから、その人は〕杖を持つ者（daṇḍin）であるのと同様である。従って身に対する熟察者が身熟察者である（kāye 'nupaśyī kāyānupaśyī）という訳で、第七格の依主釈である。〔また〕「彼には身を熟察する習慣があるから身熟察者である」という〔意味〕で〔kṛt 接尾辞 in が付されて

いると規定されているとすれば、そういうようにしてもまた、この〔kāyānupaśyin という語の〕形が[6][7]〔熟察者を意味する語であることは〕成り立つものとわれわれは考える。

念が優越しているからであるとは、念が勝っているからという意味である。念の力の持する働きによってという場合、〔力の持する働きとは〕力が保持することである。念の力の保持することを念の力の持する働きと〔言うのである〕。それ（慧）には念の力の持する働きによって〔生ずる〕作用があるのだから、慧は「念の力の持する働きによって作用がある」ものなのである。その抽象名詞〔が「～の作用があること」〕であり、それゆえ〔慧は念住なの〕である。譬えば木を裂くはたらきが楔によって保持されるごとくであるとは、あたかも木を裂く鋭い楔によって木を裂くことを維持するように、念の力の保持する働きによって、この慧は所縁へと作用するのである。もし念が所縁を保持するならば、慧は知るのだ、というのである。このように念によって住するから慧は念住なのであるというのが毘婆沙師の〔説の〕意味である。kṛtya 接尾辞（未来受動分詞の -tya, -ya）と lyuṭ[8] 接尾辞（-ana）とは種々に用いられるから〔smṛtyupasthāna の -ana なる〕lyuṭ 接尾辞は作者の意味においても用いられるのである。[9]

註(1) kāme は平川索引により kaye に訂正。
(2) SĀ 605, 本庄 A, Chap. 6 [27], 本庄 B, p. 22.
(3) SĀ 610, 本庄 A, Chap. 6 [28], 本庄 B, p. 23.

(4)「世尊によって」の語は梵本にのみあり。

(5)『婆沙論』（七二四頁、上、一七）には「慧由念力得住所縁故名念住。或此慧力令念住境故名念住」の二説を挙げる。ここはその前者の説を挙げたのである。法宣（巻七、一六五頁）参照。

(6) Paṇini, III, 2, 18.

(7) etad-rūpaṃ は etad rūpaṃ に訂正。

(8) Wogihara 本、kṛtya-lyuṭo.

(9) Paṇini, III, 3, 113.

世親釈（**AKBh, 342, 10 ; Pek, 14, b, 2 ; 玄奘, 119, a, 8 ; 真諦, 271, a, 25**）

しかし、〔実は〕次のように〔言うの〕が〔理に〕適う。念がこれ（慧）によって安住するから慧は念住である。(1)〔慧によって正しく〕見られたままを〔念が〕明記するからである。長老アニルッダによって「身において身熟察者として住するかの人には身を所縁とする随念が定まり安住する」(2)云々と説かれているごとくである。また世尊によっても「身において身熟察者として住するかの人の念は安住し迷乱しない」(3)と説かれている、〔と〕。

いっぽう、「比丘らよ、四念住の集起はいかにしてあるか。〔その〕消滅は〔いかにしてあるか〕。食の集起によって身の集起があり、食の消滅によって身の消滅がある」(4)と説くこの〔経〕中では〔慧でなく慧の〕所縁（ここでは、身）がすなわち念住であると説かれている。念はそれ（身）の上に安住して

いるからである。

称友疏 (AKVy, 530, 20 ; Pek, 191, b, 1)

しかし、〔実は〕次のように〔言うの〕が〔理に〕適うと軌範師は〔言う〕。これは〔慧が〕具格〔の依主釈合成語なる〕名詞だとするものである。念がこれ（慧）によって安住するとは、これはただ意味を示しただけである。しかし〔この「念住」という合成〕語の分解は次のようになさるべきである。それによって〔念が〕安住するから住である。念を住せしめるもの（作具）が念住である、と。どうしてそれ（慧）によって念が安住するか、と云えば、〔慧によって正しく〕見られたままを〔念が〕明記するからであると言う。(5) なぜなら、対象が、慧によって見られたそのままに〔念によって〕明記されるからである。〔明記されるとは〕念によってとらえられるという意味である。では、どこに安住するのか、と云えば、身および諸法においてである。身における念住が身念住である。および、諸法における念住が法念住であるというに至るまで同様である。自性念住のと同様の〔語の分解が〕共在・所縁の念住においても〔当てはまる〕。というのは、慧によって念が身などに安住するのと同様、それと相応する〔受などの心所〕によっても〔念が身などに安住する〕からである。

次に、別の経(6)に説かれている念住においては〔上記のように慧が〕具格〔の依主釈合成語なる〕名詞とすることは適合しないと見て、他の格関係によって意味を説明しようとして、いっぽう～と説く云々

と言う。身の集起と消滅とが説かれる如く、受などの〔集起と消滅〕も説かれねばならない。どのようにか、と云えば、「触の集起によって受の集起があり、触の消滅によって受の消滅がある。名色の集起によって心の集起があり、名色の消滅によって心の消滅がある。作意の集起によって諸法の集起があり、作意の消滅によって諸法の消滅がある」と〔いうように〕である。この経の中では〔慧でなく慧の〕所縁〔つまり〕身・受・心・法がすなわち念住である。念はそれ〔つまり〕身などの上に安住しているからである。このようにそれは於格の〔依主釈合成語なる〕名詞であることの論証であることが示されているのである。〔すなわち〕その上に念が安住するから住なのであり、念の住するところが念住である。身がすなわち念住であるというのが身念住であり、(7)乃至、諸法がすなわち法念住であるというに至るまで同様である、というのが〔ここでの「四念住」という〕語の分解である。

もしその経中に所縁が念住であることが意図されていなかったならば、世尊は次のようには説かれなかったであろう。「比丘らよ、いかにして四念住の集起と消滅とがあるのであろうか。食の集起によって身の集起があり、食の消滅によって身の消滅が〔ある〕云々」と。身が念住である時に〔こそ〕そのような言葉は理に適うであろう。それゆえ、身などが所縁念住であるということは成立する。

註(1)　『婆沙論』（七二四頁、上、一七）の二説の中、後者の説を世親は評取したのである。法宣（巻七、一六六頁）参照。

(2)　SĀ 535, 本庄 A, Chap. 6 [29], 本庄 B, p. 23.

(3) SĀ 733, 本庄 A, Chap. 6 [30], 本庄 B, p. 25.

(4) SĀ 609, 本庄 A, Chap. 6 [31], 本庄 B, p. 26.

(5) 明記（abhilapana）については S. Lévi ed., *Viṃśatika et Triṃśikā*, p. 26, 1f. を参照。

(6) 「別の」は西蔵訳により補う。

(7) kāya eva smṛtyupasthānaṃ kāyāsmṛtyupasthānam の一文を西蔵訳によって補う。

世親釈（AKBh, 342, 15 ; Pek, 14, b, 6 ; 玄奘, 119, a, 16 ; 真諦, 271, b, 4）

そして、これら〔四念住〕の名は〔その〕所縁に従う。〔四念住のおのおのは〕自と他と〔自・他の〕両者との相続を所縁とするから、これら〔四念住〕にはそれぞれ三種類がある。

〔四念住の説かれる〕順序は〔それらが〕生ずる〔順序〕に従う。（15bc）

では、〔四念住は〕何ゆえにこのよう〔な順序〕で生ずるのか。毘婆沙師らは〔説く〕。麁なるものを先に見るからである。あるいはまた、身は欲貪の〔生ずる〕場であり、そ〔の欲貪〕は受に愛着するによって〔起こり〕、そ〔の愛着〕は心が抑制されていないことによって〔起こるの〕である、と。

いっぽう、顚倒の対治として〔も、その順序にこれら〕四がある。（15cd）

浄・楽・常・我の四顚倒の対治として四念住がその順序に説かれ、〔四より〕増えも減りもしない。

そしてそれらの中で三は不雑縁であり、第四は〔雑縁・不雑縁の〕両様である。もし〔行者が〕法のみを観ずるときは〔第四の法念住は〕不雑縁であり、身等の中の二、三あるいは〔すべての〕四を合わせて観ずるときは雑縁である。(1)

称友疏　**(AKVy, 531, 14 ; Pek, 192, a, 8)**

そして、これら〔四念住〕の名は〔その〕所縁に従うとは、これら身念住などには、所縁との関係から身念住、乃至、法念住という名が付けられる、というのである。自と他と〔自・他の〕両者との相続を所縁とするから、〔つまり〕自己の相続を所縁とするがゆえに、(2)他者の相続を所縁とするがゆえに、両者の相続を所縁とするがゆえに、これら身念住などにはそれぞれ、一つ一つに三種類がある。経に説かれているからである。どのように〔説かれているのか〕と云えば、「内に身において身熟察者として、精勤し、正智正念にして、世間への貪欲と憂慮とを制して住する」「外に身において身熟察者として、精勤し……同前……住する」「内と外に身において身熟察者として、……同前……住する」〔と説かれている〕。まず、このように身念住は三種類である。受念住などにおいても「内に受において受熟察者として住する云々」というように三種類ずつに〔文章を〕つなぐべきである。

麁なるものを先に見るからであるとは、身は〔他の〕三つより麁である。六識によって知られるからである。ゆえに、それを先に見る。受は〔心・法の〕二よりも〔麁である〕。活動(3)が麁だからである。

それで、その直後にそれ（受）を見る。諸法は、〔その〕活動が微細なので認識し難いので〔最も〕微細である。ゆえにそれら（諸法）より先に心を見、最後に諸法〔を見るの〕である。

そはとは欲貪はである。そは心がという場合、「そは」とは受に愛着することである。そは煩悩〔法〕が断ぜられていないことによって〔起こるの〕であるという場合の「そは」とは不抑制のことである。

その順序にとは、浄の顚倒の対治として身念住が〔説かれる〕。楽の顚倒の対治として受念住が〔説かれる〕。なぜなら「凡そ感受されるもの、それはこの世において苦の〔相である〕」と〔説かれている〕[4]からである。常の顚倒の対治として心念住が[5]〔説かれる〕。心は敏速に転ずるからである。我の顚倒の対治として法念住が〔説かれる〕。個体（piṇḍa）を分析すれば、諸法には独立自存のはたらきをもつものはないから（anātma-kāritvāt）である。〔というのは〕界[6]のみであって我を欠くというのが法の釈義（nirvacana）だからである。あるいは、これら諸法は個々別々に存在しているのであって、何ら自立的な我というものは存在しないという、そのことを見るから〔我の顚倒の対治となるの〕である。

第四は〔雑縁・不雑縁の〕両様であるとは、法念住は、身・受・心以外の法を所縁とすることがあり得るから、不雑縁〔つまり〕混じっていない〔法〕を所縁とし、また雑縁でもある。身等の中の二、三あるいは〔すべての〕四を合わせて観ずるときはとは、もし法念住が身と受との二を観ずるならば、それは雑縁（saṃbhinna-ālaṃbana）である。また、もし身乃至心[7]を観ずるならば、それもまた同様に〔雑

縁〕である。また、もし身受心法を合わせて観ずるならば、それも雑縁の法念住である、というのである。

註
(1) evaṃ は esāṃ に訂正。
(2) 西蔵訳、Shastri 本により sva-saṃtaty-ālaṃbanāt を補う。
(3) prakāra は西蔵訳（rgyu ba）により pracāra に訂正。cf. AKBh, 15, 9 (pracāraudārikatayā).
(4) AKBh, 330, 12, AKVy, 518, 21.
(5) -smṛtyupasthānaṃ は -smṛtyupasthānaṃ に訂正。
(6) 西蔵訳（khams）により原文 dharma を改める。
(7) dharmāṃś ca は西蔵訳に従い cittaṃś ca に訂正。

(3) 総相念住（三賢の第三）

世親釈（AKBh, 343, 4 ; Pek, 15, a, 2 ; 玄奘, 119, a, 26 ; 真諦, 271, b, 14）

このように身等を所縁とする諸念住を修して(1)

彼（瑜伽行者）は総縁の法念住に住し、それら〔身等の諸法〕を非常・苦として、空・非我として、観ずる。(16)

雑縁の法念住に住する〔彼〕は、それら身等のすべてを合して、四行相をもって〔すなわち〕無常として苦として空として非我として、観ずる。(2)

称友疏 (AKVy, 532, 10 ; Pek, 193, a, 8)

総縁〔の法念住〕に住し（16b）

とは、身・受・心(3)・法を合して〔すべてを所縁とするの〕である。

註(1) 法宣（巻七、一七〇頁）は四念住から総相念住に進む段階を次のように説明する。

四念住の次第は先ず初めに不雑縁の身念住を発し、次に受念住、乃至、法念住を発す。その次に二合縁の雑縁法念住を発す。この二合縁の雑縁法念住は必ず不雑縁の法念住の次念なり。さてその二合縁法念住の次に三合縁雑縁法念住を発す。その次に四合縁雑縁法念住を発す。その次に蘊・界・処の三義観、七処善を修して、その次に総相念住に移る。ただ今は三義観七処善は略してある。

なお『婆沙論』巻一八八、『正理』巻六一、『光記』（七三頁）、『寶疏』（七五頁）等参照。

(2) 法宣（巻七、一七一頁）はこの総雑法念住が共相観であることを「法を合縁するときには共相観なり。自相観は出来ぬゆえに、ただ今の下には非常・苦・空・非我の四共相を挙げてある」と説明する。

(3) -vedana-citta- は vedanā-citta- に訂正。

5　順決択分（四善根）

(1)　煖（四善根の第一）

世親釈　**(AKBh, 343, 12 ; Pek, 15, a, 4 ; 玄奘, 119, b, 4 ; 真諦, 271, b, 19)**

それから煖の生起がある。(17a)

その法念住がこのように修せられてから〔のち〕、煖と名づける善根が次第に生ずる。〔火気の〕ほとり（ūṣmagata）のごとくであるのが煖（ūṣmagata）である。煩悩の薪を焼く聖道の火の前相だからである。[1]

これは四諦を境とする。(17b)

この煖は長く続くから四諦を所縁とする。

十六の行相をもつ。(17c)

苦〔諦〕を四行相によって観ずる。無常として、苦として、空として、非我としてである。集〔諦〕を四〔行相〕によって〔観ずる〕。因として、集として、生として、縁としてである。滅〔諦〕を四〔行相〕によって〔観ずる〕。滅として、静として、妙として、離としてである。道〔諦〕を四〔行相〕によって〔観ずる〕。道として、如として、行として、出としてである。これらの別をわれわれはのち

に説くであろう。

称友釈 (AKVy, 532, 12 ; Pek, 193, a, 8)

煖[2]とは煖の種類の善根のことである[3]。前相だからであるとは最初の兆候だからということである。あるいは先行する自性だからである。長く続くから[4]とは、継続するからという意味である。これらの別をわれわれはのちに説くであろうとは、第七章において

実体としては十六の行相がある。(VII, 13a)

と〔説く〕[5]そこにおいてである。

註(1) 安慧の『中辺分別論釈』に同様の定義が見られる。

sarvakleśendhanadahanasamarthasyāryamārgāgneḥ pūrvarūpatvāt tad uṣmagatam ity ucyate (Yamaguchi ed., p. 179, 23).

(2) uṣmagatam は ūṣmagatam- に訂正。Wogihara 本は Kārikā とするが Bhāṣya の語である。

(3) 法宣(巻七、一七一頁)は「是(煖)も体は慧なり」と言う。

(4) prākarṣakatvāt は Bhāṣya では prākarṣikatvāt

(5) 櫻部『倶舎論』一三六頁。

(2) 頂(四善根の第二)

世親釈 (AKBh, 343, 19 ; Pek, 15, a, 8 ; 玄奘 119, b, 20 ; 真諦, 271, b, 27)

煖からして頂がある。(17cd)

下・中・上の順に〔次第に〕進展した煖から〔次に〕頂が生ずる。

それら（頂）もか〔の煖〕と似ている。（17d）

煖が四諦を所縁として十六行相を持つのと似ているが、より勝れているので別な〔頂という〕名がある。〔すなわち、〕動善根の頂点であるから「頂」である。これらから退堕することもあり、あるいは超え進むこともあるからである。

法〔念住〕によって両つ〔のもの〕に〔初めて〕行相が立てられる。（18a）

そして、それら煖と頂との両つには法念住によって〔初めて〕行相が立てられる。その行相を立てる（akāraṇa）[1]とは何か。初めて〔四〕諦の上に〔十六〕行相を配〔して慧をもって観察〕することである。

しかし〔のちの〕増進は他によっても〔ある〕。（18b）

〔のちの〕それら（煖・頂）の増進は四念住のいずれによってもある。〔現に煖・頂を〕増進しつつある〔行者〕には、先に得られた〔善根、すなわち増進以前の善根〕は〔もはや〕現前しない。〔彼はそれを〕尊重することがないからである。

称友疏　**(AKVy, 532, 17 ; Pek, 193, b, 2)**

もし、

それら（頂）もか〔の煖〕と似ている（17d）[2]

のであれば、どうして〔頂が別に〕説かれるのであるか、と云えば、それゆえ、より勝れているので別な〔頂という〕名があると言う。それではなぜ頂と言われるのかと云えば、動善根の頂点であるからと言う。「頂点」というこの語は勝れていることの究極であることを語る〔語〕である。というのは、世間に〔も〕[3]そのような〔意味〕で「彼の威光は実に頂点に達している」と語る人々がいるからである。煖と頂とを相とする二種の善根は、〔それらから〕退することがあり得るから、動ずるものである。忍と世第一法とを相とする二種〔の善根〕は〔その〕反対だから不動である。その中、二つの動[4]〔善根〕の内、下なるものが煖であり、上なるものが頂である。二つの不動なる〔善根〕の内、下なるものが忍であり、上なるものが世第一法である。これらから退堕することもあり、あるいは超え進むこともあるからであるとは、頂より退堕すること〔つまり〕退することもあり、あるいは超え進むこと〔つまり〕忍が現前することもある、というのである。頂は動〔善根〕だからである。世間に〔も〕[5]、樹などの頂きから堕ちることもあるし、あるいは超えて行くこともあるからである。〔頂善根は諸善根の〕頂点に住するに至っているので〔樹などの〕頂きと共通性がある。

初めて〔四〕諦の上に〔十六〕行相を配〔して慧をもって観察〕することであるとは、〔四聖〕諦の上に「無常」などの行相を初めて置くことである。それら（四聖諦）を所縁とする〔行相〕を生起せし

めるという意味である。

他によっても〔ある〕。（18b）

とは、法念住以外〔の念住〕によっても〔煖・頂の増進は〕あるという意味である。

増進（18b）

とは、繰り返し修習して猛利にすること（uttaptī-karaṇa）[(6)]である。増進しつつある〔行者〕にはとは、増進しつつある行者には増進することによって勝れたものとなった善根が現前する。先に得られたとは、勝れたものとなっていない〔善根〕である。〔それらは〕現前しない。なぜかと云えば、尊重することがないからである。劣っているから尊重しないという意味である。

註(1) akaraṇa は玄奘訳では初安足、真諦訳では安相である。どちらかと言えば、真諦訳がよりその意味内容を汲んだものとなっている。というのは、後の箇所（AKVy, 533, 9）で称友は akaraṇa を satyesv akāraṇānām akaraṇāt と説明しているからである。本書一一一頁参照。

(2) Wogihara 本は Bhāṣya の語とするが Kārikā である。

(3) 西蔵訳（yang）により補う。

(4) tayor は西蔵訳に従い calayor に訂正。

(5) 西蔵訳（yang）により補う。

(6) uttaptr- は Shastri 本に従い uttaptr- に訂正。

(3) 忍（四善根の第三）

世親釈 (AKBh, 344, 8 ; Pek, 15, b, 4 ; 玄奘, 119, b, 29 ; 真諦, 271, c, 8)

下・中・上の順に［次第に］進展した

これら［頂善根］からして、忍が（18c）

次に生ずる。［ここに至ればもはや］退くことはないゆえ［ここでは］最もすぐれて諦(1)を認得（kṣamaṇa）するから［忍（kṣānti）と呼ばれる］。こ［の忍］も下［品］・中［品］および上［品］の三種類がある。

二種類はか［の頂］と同じ。（18c）

下・中［品］の忍は頂について説かれたところと同様である。全くそれと同様に［法念住によって初めて］行相を立てるのだからである。しかし［のちの］増進の場合は次のような相違がある。［すなわち、下・中・上］すべての

忍の増進は法［念住のみ］による。（18d）

法念住(2)によるのみであって、他によらない［点で頂の場合と異なる］。

いっぽう上［忍］は欲［界］繋の苦［諦］を境とする。（19ab）

［この頌にも先の頌の］「忍」［という語］が係っているのである。それ（上忍）は［世］第一法と隣

り合っているから、ただ欲〔界〕繋の苦〔諦〕を所縁とする。これ（第一九頌ａｂに説くところ）によってまさに、煖等は三界〔のいずれ〕に属する苦等を〔も〕所縁とするということが成立する。〔煖等について説いた第一七頌ａ～一八頌ｂでは特に「ただ欲界繋の苦を所縁とする」という〕限定は説かれていないからである。色・無色〔界〕の対治〔すなわち道〕等の[3]一々の諦の行相[4]および〔一々の諦なる〕所縁を〔次第に〕滅ずることによって〔色・無色界の道諦の行相を滅ずるより始めて〕ただ欲〔界〕繋[5]の苦〔諦〕を二刹那をもって作意する[6]に至る、このすべてが中〔品の〕忍であり、ただ一刹那のみ〔作意する〕ときが上〔忍〕である[7]、と伝説する。

そ〔の上忍〕は、また〔一〕刹那である。（19b）

それは、また、刹那性であって長く持続しない。

称友疏（AKVy, 533, 3 ; Pek, 194, a, 5）

最もすぐれて諦を認得（kṣamaṇa）するからとは、煖の分位においては諦を鈍く（下品に）認得する（kṣamate）〔すなわち〕認める（rocate）。頂の分位においては中くらいに〔認得する〕。その直後に今度は、最もすぐれて諦を認得（kṣamaṇa）することによって忍が生ずる。どうして〔最もすぐれている〕と言われるの〕かと云えば、それゆえ、退くことはないゆえと言う。というのは、忍からは[8]退かないが、しかし頂からは退くという可能性があるからである。

二種類はか〔の頂〕と同じ。（18c）

とは、下・中〔品〕の忍は頂について説かれたところとまったく同様だというのである。全くそれと同様に〔法念住によって初めて〕行相を立てるのだからである（akāraṇāt）とは、法念住によって〔四聖〕諦の上に行相を立てるから（akāraṇam akāraṇāt）という意味である。すべてのとは、下・中・上の区別によって分けられるすべての忍のことである。〔それらの〕

増進は（18d）[9]

法念住によるのみであって、他によらない〔つまり身念住などにはよらない〕。なぜか。〔忍は世〕第一法と隣り合っているからである。〔その世〕第一法は見道と隣り合っているので法念住を自体とするものだけだからである[10]。〔世〕第一法と隣り合っているからとは、欲〔界〕繋の苦諦を所縁とする〔世〕第一法の直前に生ずるから、〔上品の〕忍には欲界繋[11]の苦諦なる所縁がある。世第一法と隣り合っているのでそれと似ているからである。

限定は説かれていないからであるとは、煖などの所縁は上忍のようには限定が設けられていないから、〔欲界繋の苦のみを所縁とするのを〕上忍に限定しさえすれば、これら煖などが三界の苦〔諦〕を所縁とすることは成立する。どのようにかと云えば、これには欲〔界〕繋の苦〔諦〕のみが対象としてある。〔つまり〕この上忍は、欲〔界〕繋の苦〔諦のみ〕を対象とする。上忍[12]において〔欲界繋の苦諦のみを

所縁とすると」「のみ」という限定がなされていることによって、他の煖などが三界の苦〔諦〕などを所縁とするということは〔自ら〕成り立つのである。

と伝説する云々という場合、色・無色〔界〕の対治〔すなわち道〕等の〔という〕「等」の語には、色・無色〔界〕の滅〔諦〕・集〔諦〕・苦〔諦〕と欲〔界〕繋の対治〔道〕などが含まれる。一々の諦の行相〔および一々の諦なる〕所縁を〔次第に〕滅ずることによって〔つまり〕一つ一つの諦の行相〔を滅ずること〕と、一つ一つの諦という所縁を滅ずることによって、色・無色〔界〕の対治〔道〕の行相を滅ずることを初めとして、欲〔界〕繋の苦〔諦〕を二刹那をもって作意するに至る、このすべてが中忍である。どのようにか、と云えば、先ず、類智品の道〔諦〕を、道・如・行・出というこれら四種類の行相を以て観察（ākārayati）する。次に一つを除いて三〔行相〕を以て〔観察する〕。次に二つを除いて二〔行相〕で、次に一〔行相〕を以て〔観察する〕。それから道諦を除いて、色・無色〔界〕の滅〔諦〕を、それ自体の四行相を以て観察する。次に三、二、一の〔行相を以て〕観察し、滅諦を除き、集諦をそれ自体の四行相を以て〔観察し〕、三、二、一の〔行相を以て〕観察し、まったく同様にして、それ（集諦）を除いて、苦諦を、それ自体の〔四行相〕を以て〔観察し〕、乃至、一〔行相〕を以て〔観察する〕。その〔苦〕諦をも除いて、欲〔界〕繋の対治〔道〕をそれ自体の四行相、三、二、一〔行相〕を以て観察する。それ（道諦）を除いて、欲〔界〕繋の滅〔諦〕・集諦をまったく同様にそ

れ自体の行相を減ずるという順序で観察し、除いて、欲〔界〕繋の苦諦を四行相を以て観察する。次に三、次に二〔行相〕を以て〔観察する〕。このように、〔行相を〕減ずることに着手することを初めとする、このすべての刹那が中忍と説かれたことになるのである。

〔中忍の過程の最後において欲界繋の苦諦を二行相を以て観察する。その二刹那の次の〕第三刹那において、同じそ〔の欲界繋の苦諦（の一行相）〕を所縁とするのが上忍である。[13]〔次の〕第四〔刹那〕においては、〔世〕第一法が同じそれを所縁とする。他方、下忍なるものは、先に〔すなわち〕頂の直後に、欲〔界〕繋の苦諦、乃至、道諦と、色・無色〔界〕繋の〔苦諦、乃至、道諦〕とを、それぞれそれ自体の全行相を以て、減ずることなく作意する、と理解すべきである。このように一〔類の人々〕は減縁は減行を先とすると解釈する。

ところで他の人々は、「一つ一つの諦の所縁と行相とを減ずることによって」ということを「一つ一つの諦の行相を減ずることと、一つ一つの所縁を減ずることとによって」というように理解すべきではないと解釈する。それではどう〔解釈するか〕と云えば、「色・無色界の対治〔道〕などである一つ一つの諦の行相の所縁を減ずることによって」と〔理解すべきである〕と解釈する。中忍は百十九刹那であると彼らは言う。[14]〔もし〕減縁が減行を先とするならば、あまりにも多くの心刹那が経過することとなる。[15]それは正しくない。なぜなら、現に諸諦が存在しているのに〔その〕行相を捨てるということは

理に適わないからである。諸諦が捨てられた時に行相を捨てるというのが道理である。そうである場合には、先に諦なる所縁を滅じ後に行相を滅ずるのである。根本的な対象が除かれていないのにそれを所縁とする〔行相〕を除くということは理に適わないからである。(16)

定（色・無色界）と非定（欲界）の苦・集・滅・道の八〔諦〕が立てられる。〔ゆえに〕これらの行相は三十二となるという、そういう別の道理がいま提示される。どのように考えて〔そのような方法を立てるの〕かと云えば、欲〔界〕繋の苦を四行相を以て作意し、同様にして、乃至、色・無色〔界〕繋の対治〔道〕を四行相を以て作意するとき、これは下忍である。更に、欲〔界〕繋の苦を四行相を以て作意し、同様にして、乃至、欲〔界〕繋の諸行の対治を四行相を以て作意するとき、色・無色〔界〕繋の諸行の対治を捨することを初めとして、中忍が開始される。そしてその場合、色・無色〔界〕繋の対治〔道〕を捨するときは二十八心刹那がある。欲〔界〕繋の諸行の対治〔道〕を捨するときは二十四〔心刹那〕、色・無色〔界〕繋の諸行の滅を捨するときは二十、欲〔界〕繋の滅を捨するときは十六、色・無色〔界〕繋の集を捨するときは十二、欲〔界〕繋の集を捨するときは八、色・無色〔界〕繋の苦を捨するときは四〔心刹那がある〕。〔最後の場合、行者は〕欲〔界〕繋の苦を四行相で以て作意する〔ので〕、〔それら(17)四心刹那は〕彼の四行相である。その瑜伽行者は見行者（dṛṣṭi-carita）と愛行者（tṛṣṇā-carita）との二種である。見行者にも我見行者（ātma-dṛṣṭi-carita）と我所見行者（ātmīya-

dṛṣṭi-carita）との二種がある。我見行者は非我の行相によって〔正性〕決定（niyāma）に入る。他方、我所見行者は空の行相によって〔正性決定に入る〕。愛行者も我慢によって害せられた者と懈怠の甚だしい者との二種である。その中、我慢によって害された者は、非常の行相によって〔正性〕決定に入り、懈怠の甚だしい者は苦の行相によって〔正性決定に入る〕。

その場合、我見行者なる瑜伽行者は更に一行相を除く三種の行相によって欲〔界〕繋の苦を作意する。次に非我と空との二行相によって〔欲界繋の苦を作意する〕、次に苦法智忍・苦法智に似た非我の一行相を二度現前させる。以上、これが中忍である。このようにして百十九心（28＋24＋20＋16＋12＋8＋4＋3＋2＋1＋1）〔刹那〕となる。

我所を勝解する者においても同様であるが、空と非我の行相で以て観察して（ākārayataḥ）空の行相を二度現前させる。これが彼の中忍である。このようにして百十九〔心〕刹那〔となる〕。

二種の愛行者、〔つまり〕我慢に害された者と懈怠の甚だしい者も同様に説明さるべきである。しかし上忍はただ一刹那のみである。それは〔それを修する〕人の所行に応じて非常の行相か、苦の行相か、空の行相か、非我の行相かと相応するからである。

それではどうして一つ一つの諦について減縁〔滅〕行がなされるのであろうか。その理由は、先に彼は三界に属する〔すべて〕を厭患するから対治〔道〕全体を所縁とするが、後には欲界が先ず断ぜらる

べきであり遍知さるべきであるから、欲〔界〕繋の苦〔諦〕のみにおいて〔観察し〕続けるからである。

註

(1) adhimātrasya は西蔵訳、Shastri 本、AKVy により adhimātrasatya- に訂正。

(2) smṛtyupasthānena は西蔵訳、平川索引により dharmasmṛtyupasthānena に訂正。

(3) -pratipakṣādyekaika- は Shastri 本、AKVy により -pratipakṣādīnāṃ ekaika- に訂正。

(4) -satyālambana- は西蔵訳、Shastri 本により -satyākārālambana- に訂正。

(5) kāmāvacaram は Shastri 本、AKVy により kāmāvacaram に訂正。

(6) manasi karoty は manasikaroty に訂正。

(7) tadadhimātra は西蔵訳により tadādhimātra に訂正。

(8) kṣāntir は西蔵訳により kṣānter に訂正。

(9) vacanam は vardhanam に訂正し、本頌として改行する。

(10) -ātmaka は -ātmakā に訂正。

(11) kāmāvacaratva- は kāmāvacara- に訂正。

(12) 西蔵訳（chen po）によって adhimātra を加える。

(13) adhimātrebhyo を西蔵訳に従って除く。

(14) 中忍を一一九刹那とする場合の減縁滅行の修習法については『チムゼー』一〇九頁、及び、三一一頁、注六七。『婆沙論』二五頁、上、一五以下。

(15) 滅行が減縁に先行する場合、中忍は四九七刹那となる。『チムゼー』一〇七頁、及び、三一〇頁、注六六を参照。

(16) 西蔵訳では「根本的な対象が除かれる時にそれを所縁とする〔行相〕を除くということが理に適うからである」とする。

(17) 「それら」の語は西蔵訳（de dag）にはある。

(4) 世第一法（四善根の第四）

世親釈 **(AKBh, 345, 3 ; Pek, 16, a, 2 ; 玄奘, 119, c, 12 ; 真諦, 271, c, 21)**

〔世〕第一法は〔上忍〕と同様である。（19c）

全く上忍のごとくである。〔すなわち〕これら〔世第一法〕も欲〔界〕繋の苦〔諦〕を所縁とし、刹那性である。それらは、また、すべての世間的な（有漏の）〔諸法〕の中の最も勝れたものなるゆえ世間的でありかつ第一の法であるから、世第一法である。〔世第一法は有漏であって、その次の刹那に生ずべき無漏の道のための同類因となり得ないが、〕同類因はなくとも〔無漏〕道はそ〔の世第一法〕の士用〔力〕によって〔士用果として〕引かれるからである。

称友疏 **(AKVy, 535, 18 ; Pek, 197, a, 2)**

道はそ〔の世第一法〕の士用〔力〕によって〔士用果として〕引かれるからであるとは、〔つまり見道より〕以前には無漏〔法〕はないから〔同類因はないが〕、同類因はなくとも世第一法の士用〔力〕（puruṣakāra）によって道諦が引かれるから[(1)]、世第一法はすべての世間的な（有漏の）〔諸法〕の中の最も勝れたものと理解されるのである。

註(1) AK, I, 38b 参照。

(5)　四善根総説

a　その自性

世親釈　**(AKBh, 345, 6 ; Pek, 16, a, 4 ; 玄奘, 119, c, 17 ; 真諦, 271, c, 25)**

これら煖等〔の四善根〕は念住を自性とするから、慧を自体とすると言われる。

しかし〔それら四善根の〕すべては　(19c)

あい伴う〔法〕を併せて言えば

五蘊である。〔ただし〕得を除いてである。　(19d)

得は煖等に含まれない。〔すでに四善根を越えて聖道に入った〕聖者にとって、そ〔の得〕が現前することによって煖等〔が再び〕現前するようなことはあってはならないからである。

称友疏　**(AKVy, 535, 22 ; Pek, 197, a, 3)**

しかし〔それら四善根〕すべては　(19c)

あい伴う〔法〕を併せて言えば

五蘊である。(19d)

とは、煖などは定地に属するものであるから、〔それらには〕無表を相とする色蘊があるから、あい伴う〔法〕を併せて言えば、煖など〔のすべて〕は五蘊である。あい伴うものも含めればという〔意味〕

である。

聖者にとってあってはならないとは、聖者には〔煖などの〕得が現前することによって〔沙門〕果を得るための加行となる煖等が〔再び〕現前することがあってはならないから、得は煖等に含まれない。加行の果を既に得ている聖者に加行が〔再度〕現前することは道理でないからである。

b　現在の修（行修）と未来の修（得修）

世親釈　**(AKBh, 345, 12 ; Pek, 16, a, 6 ; 玄奘, 119, c, 19 ; 真諦, 271, c, 29)**

この場合、〔滅諦を除く〕三諦を所縁とする煖が〔初めて〕行相を立てる（初安足、ākaraṇa）ときは、現在の法念住が〔修せられ〕、未来の四〔念住〕が修せられる。滅諦を所縁とする〔煖が初めて行相を立てる〕ときは、そ〔の滅諦下の法念住〕のみが〔現在と未来との〕二種に〔修せられる〕。すべての場合、〔立てられる〕行相は〔所縁と〕同類である。〔しかし後に〕増進するときは、〔三諦を所縁とする場合、現在の〕四〔念住〕の中のどれか一つが〔修せられ〕、未来の四〔念住すべて〕が〔修せられる〕。同じそ〔の増進〕のとき、滅〔諦〕を所縁とする場合は、〔現在の四念住の〕最後〔すなわち法念住〕が〔修せられ〕、未来の四〔念住すべて〕が〔修せられる〕。〔これらの場合、〕行相は〔十六〕すべて〔が修せられる〕。〔四諦を所縁とする四善根の〕諸種類がすでに得られている〔ことはあり得る〕からである。

頂が〔初めて〕行相を立てるとき、四諦を所縁とする場合も、〔後に〕増進するとき(1)滅〔諦〕を所縁とする場合も、〔現在の四念住の〕最後〔すなわち法念住〕が〔修せられ〕、未来の四〔念住〕が〔修せられる〕。行相はすべてが〔修せられる〕。増進するとき(2)三諦を所縁とする場合は、〔現在の〕四〔念住〕のどれか一つが〔修せられ〕、未来の四〔念住〕が〔修せられる〕。行相はすべてが〔修せられる〕。忍については、すべての場合〔現在の四念住の〕最後〔すなわち法念住〕が〔修せられ〕、未来の四〔念住〕が〔修せられる〕。行相はすべてが〔修せられる〕。

〔世〕第一法においては、〔現在の〕最後（法念住）が〔修せられ〕、未来の四〔念住〕が〔修せられる〕。行相は〔無常・苦・空・非我の〕四のみが〔修せられる〕。〔苦諦のみを所縁とする世第一法には〕他〔の行相〕は無いからであり、また、〔世第一法は〕見道と相似しているから(3)〔見道において或る諦を見るときには、その諦の行相のみを修するのと同様なの〕である。

称友疏　(AKVy, 535, 28 ; Pek, 197, a, 7)

三諦を所縁とする煖が〔初めて〕行相を立てる（初安足、ākaraṇa）ときとは、苦〔諦〕・集〔諦〕・道〔諦〕を所縁とする煖が〔初めて〕行相を立てるときである。現在の法念住がとは、努力によって生ずる果〔である煖など〕が〔初めて〕行相を立てることに関しては、すべてを所縁とするから、法念住にのみ〔その〕能力があるからである。身念住などには、所縁が限定されているので、〔その〕

能力がないからである。未来の四〔念住〕が修せられるとは、苦諦などに属する身・受などは念住に含まれるから、また、身念住などは先に既に得られているから、それゆえ、四〔念住〕はすべて修せられる。得が生ずるからである、と〔いうのである〕。滅諦を所縁とするときは、そ〔の法念住〕のみが二種に〔修せられる〕とは、滅諦を所縁とする煖が〔初めて〕行相を立てるとき、現在の法念住と未来の同じそれ（法念住）が修せられる。身念住などは〔修せられ〕ない。滅諦の中には身などはないからである。すべての場合、行相は同類であるとは、三諦を所縁とする〔煖〕と滅諦を所縁とする煖が〔初めて〕行相を立てるとき、あい似た行相のみが修せられる。〔すなわち〕苦諦を所縁とする場合は苦諦の四行相のみが修せられ、集諦などの行相は〔修せられ〕ない。集諦などを(4)所縁とする場合は集諦など〔のそれぞれ〕の四行相のみが修せられ、他〔の行相は修せられ〕ない、などである。増進するときは、三諦を所縁とする場合は、身念住などの現在のどれか一つ〔の行修〕があり得る。滅諦を所縁とする場合は、現在の最後〔つまり法念住の行修〕が〔あり得る〕。〔三諦を縁じ、滅諦を縁ずる〕どちらの場合においても、未来の四〔念住すべて〕が〔得修せられる〕。行相は十六すべて〔が修せられる〕。なぜかと云えば、諸種類（gotra）がすでに得られている〔ことはあり得る〕からである。〔つまり、〕適宜(5)、四諦を所縁とする身念住などの種類（jāti）が既に得られているからという意味である。

頂が〔初めて〕行相を立てるとき云々とは、頂が〔初めて〕行相を立てるときはどんな場合にでも現

在の法念住のみが〔行修される〕。身などの念住は〔初めて〕行相を立てることに関しては能力がないからである。〔後に〕増進するとき滅〔諦〕を所縁とする場合も、最後の現在の法念住が〔行修される〕。他〔の念住〕は適合しないからである。増進するとき三諦を所縁とする場合は、現在の四〔念住〕のどれか一つが〔行修せられる〕。すべての場合に、未来の四〔念住〕が〔得修せられる〕。行相はすべてが〔修せられる〕。諸種類が既に得られているからであると理解すべきである。

忍については、すべての場合、最後がとは、〔忍位においては、初めて〕行相が立てられるときも、〔後に〕増進するときも、現在の最後の〔念住、つまり〕法念住が〔行修される〕というのである。というのは、すべての

忍の増進は法〔念住のみ〕による。(18d)

と説かれているからである。

〔世〕第一法においては、〔現在の〕最後（法念住）がとは、〔世〕第一法が現前せしめられているとき、現在の最後〔つまり〕法念住が〔行修される〕。未来の不生法なる四〔念住〕のみが得〔修〕される。行相は四のみがとは、非常・苦・空・非我の〔四〕行相がである。他〔の行相〕は無いからとは、〔世第一法は〕苦〔諦〕のみを所縁とするので、他の集などの諸行相を有する〔世〕第一法は存在しないからである。では、世第一法を自性としない身念住などが現前していない場合にも、世第一法の現行

の分位において未来の身念住などが〔得〕修せられるのと同様に、世第一法を自性としない集〔諦〕などの諸行相が〔現前していない場合にも、集諦などの〕[6]未来〔の諸行相〕が〔得〕修せられるとどうして認められないのであろうか、という〔疑問が生ずる〕。そこで更に、また、〔世第一法は〕見道と相似しているからと言うのである。苦〔諦〕の四行相のみが〔得〕修される。なぜかと云えば、見道と相似しているからである。見道においては、甲なる諦を見るとき、甲の行相のみが修せられるのであるが、〔世〕第一法は〔その〕見道に似ているからである。[7]しかし、近接しているからといって、これら〔世第一法〕には見道とどういうあい似た点があるのか、と云えば、〔両者は〕まったく同様に、まず初めに欲〔界〕繋の苦を所縁とするという点、あるいは地を等しくするという点である。というのは見道に関して〔後に本章の第二十七頌dに〕

それは〔世〕第一法と同一地に依る。

と説くからである。あるいは〔世〕第一法は異生性を破するための苦法智忍の無間道のようなものである。それゆえ、これら〔世第一法〕は見道に似ている。無間道は解脱道と似ているからである。

註(1) vardhane ca は平川索引、AKVy により vivardhane 'pi に訂正。
(2) vardhane は平川索引により vivardhane に訂正。
(3) 『婆沙論』三一頁、下、一一。

(4) テクストには akāra の語があるが除く。
(5) saṃbhavastas は Shastri 本に従い saṃbhavatas に訂正。
(6) 西蔵訳により補う。
(7) sadṛśya は sadṛśa に訂正。

c　四善根が順決択分であること

世親釈　(AKBh, 345, 20 ; Pek, 16, b, 3 ; 玄奘, 120, a, 9 ; 真諦, 272, a, 12)

かくて、順決択分は四種である。(20ab)

かくて、これら四善根が順決択分である。すなわち、煖・頂・忍および〔世〕第一法である。これらの中で〔初めの〕二は、退することがあるという点で、動くものであるから、下〔品〕である。忍は中〔品〕であり、〔世〕第一法は上〔品〕である。順決択分（nirvedhabhāgīya）とはいかなる意味か。vidha は分かつ意味である。[2]決定しており（niścita）分かつ（vedha）のが決択（nirvedha）であって、〔それはすなわち〕聖道である。そ〔の聖道〕によって疑いを断じ、「これは苦である、乃至、〔これは苦の滅に至る〕道である」、と諸諦を分別するから〔分かつの〕である。その分（bhāga）とは見道の一部である。[3]そ〔の見道の一部〕を引き起こすものであることによって〔決択分に〕資するから、順決択分なのである。

称友疏 (AKVy, 537, 8 ; Pek, 198, b, 8)

vidha は分かつ（vibhāga）意味である云々とは、その語根に Taddhita-suffix である -ya が後に付くときこういう形になる。決定しており（niścita）とは、niḥ- の語の意味を示す。それでは、どうして決定しており、分かつのか、と云えば、そ〔の聖道〕によって疑いを断ずるから決定しているのであり、〔その聖道によって〕「これは苦である、乃至、〔これは苦の滅に至る〕道である」、と諸諦を分別するから〔分かつの〕であるという。択（nirvedha）であって、〔それはすなわち〕聖道である。そ〔の聖道〕の分（bhaga）とは見道の一部である。そ〔の見道の一部〕を引き起こすものであることによって〔つまり、〕牽引するものであることによって、〔決択分に〕資するから〔つまり〕それに役立つから、順（īya）〔と言われる。ゆえに〕順決択分なのである。

註(1) 『婆沙論』二九頁、下、二四。決択者、謂聖道。

(2) この聖道のことを法宣（巻七、一九六頁）は見・修・無学の三道を指すと言う。

(3) 見道の一部（darśanamārga-ekadeśa）という合成語を、法宣（巻七、一九七頁）は「見道一分とは見道即一分なり」つまり「見道という一部」と Karmadhāraya として読む。見道は一切無漏道の中の一分であると解するからである。そうすると「決択分」は見道であり、順決択分は見道を引き起こすものと考えられる。他方『チムゼー』（一一六頁）はこの語を「見道の一部」と Tatpuruṣa として読む。従って「決択分」とは見道の一部である苦法智忍を指し、順決択分は苦法智忍を引き起こすものと考えられている。

d　修所成の慧であること

世親釈　**(AKBh, 346, 5 ; Pek, 16, b, 7 ; 玄奘 , 120, a, 23 ; 真諦 , 272, a, 21)**

また、この四種の順決択分はともに修所成〔の慧〕である。（20b）聞・思所成ではない。

e　依地

世親釈　**(AKBh, 346, 9 ; Pek, 16, b, 8 ; 玄奘 , 120, a, 27 ; 真諦 , 272, a, 22)**

未至・中間・静慮地に属する。（20cd）

その地は未至〔定〕と中間〔定〕と四静慮とである。〔順決択分は〕それら〔の地〕に含まれるからである。上〔地すなわち無色定〕には無い。〔順決択分は直ちに見道に連結する点で〕見道の伴侶だからである。そ〔の見道〕は〔上地に〕存しない。〔それは〕欲界を所縁とするからであり、そしてそ〔の欲界〕が先だって遍知せられ断ぜられねばならないからである。〔そのような見道と同様に、順決択分も上地には存しない〕。〔このように順決択分は色界繋であるから、もしその行者が色界に生まれる時は〕それら〔順決択分〕の異熟は色界における五蘊である。〔しかしそれは〕ただ〔快さを感受する個体を〕円満させるものであって、〔衆同分を〕引くものではない。〔順決択分は〕有を厭い憎むからで

ある。

しかし、二つはあるいは下にもある。（20d）

「あるいは」という語はもう一つ別な考え〔を挙げる〕ためである。〔すなわち、〕大徳妙音にとってはしかし初めの二つの順決択分（煖と頂）は七地に属する。〔すなわち〕欲〔界〕繋でもある。(1)

称友疏（AKVy, 537, 14 ; Pek, 199, a, 3）

未至・中間・静慮地に属する。（20cd）

とは、それの地が未至・中間・〔四〕静慮であるから

未至・中間・静慮地に属する

のである。上〔地すなわち無色定〕には無いとは、無色〔定〕には順決択分は存在しない。見道の伴侶だからであるとは、見道の加行だからという意味である。それは存しない。欲界を所縁とするからでありという場合、「それは存しない」とは、その見道はないということである。どこにかと云えば、「上〔地〕には」と〔いう前の語がここに〕係る。無色〔定〕にはという意味である。なぜ〔無色定には見道は存しないの〕かと云えば、〔見道は〕欲界を所縁とするからであり(2)、〔それに対して〕無色〔定〕は欲界を所縁としないからである。

なぜ見道が欲界を所縁とする必要があるのかと云えば、それゆえ、〔見道によって〕そ〔の欲界〕が

先だって遍知せられ断ぜられねばならないからであると説かれる。〔つまり〕その苦なる在り方をする欲界が先に遍知されなければならず、また、集という在り方をする〔欲界〕が断ぜられなければならないからである。〔すなわち〕かの行者は欲〔界〕繋の苦によって悩害されているので、そ〔の見道〕によって彼は先にそれから解脱することを求めるから、というのがこの場合の理由である。それらの異熟は色界における五蘊であるとは、それら順決択分は色〔界〕繋であるから、もしその行者が色界に生まれる（upapadyeta）なら、そうすれば彼にはそこにおいて五蘊を有する異熟が生ずる。〔しかし〕それら（順決択分）は好ましい感受をもたらすものを生ずることによって〔後有を〕ただ円満させるもの（paripūrika）であって、衆同分を引くもの（akṣepaka）ではない。(3)〔順決択分は〕有を厭い憎むからである。無常などの行相によって有を憎むからである。

初めの二つとは煖と頂とを自性とするものである。

註(1)　taḥ は staḥ であろうか。

(2)　-anālambanat は -ālambanat に訂正。

(3)　引業と満業については AKBh, 258, 10, 舟橋一哉『倶舎論の原典解明　業品』四三四頁参照。

f　依身

世親釈　(AKBh, 346, 16 ; Pek, 17, a, 3 ; 玄奘 , 120, b, 4 ; 真諦 , 272, b, 3)

ところでこれら四〔順決択分〕のすべては

欲〔界の身〕に依る。(21a)

〔前〕三は人〔趣〕の中にのみ生ずるのであって〔それもただ〕三洲においてである。先に〔人趣に順決択分を〕起こしたことのある〔行者〕にとっては、〔もし後にその行者が天趣に生まれれば、続いて欲界〕天において現前する。第四〔順決択分〕は〔人趣の中にだけでなく〕天においても〔生ずるが、一刹那のみのものであるから続いて他処に現前することはない〕。女〔も〕男〔も、もし同じ生の中で根を転ずるとき〕は、〔男・女〕両つ〔の身〕に依る〔前〕三〔の順決択分〕を得る。〔しかし〕

女は二〔身〕に依る〔世〕第一法を得る。(21ab)

しかし、〔世〕第一法〔の場合は〕女だけが両つ〔の身〕に依る〔それ〕を得る（或る生で女身に依って世第一法を得た者が、後に欲界の別な生において、根を転じて男身に依る世第一法を得る）のであって、男は〔その場合、後の生に女身に転ずることはあり得ないから〕男〔身〕に依る〔世第一法〕のみを〔得る〕。〔世第一法に至った行者は〕女となることについて非択滅を得ているからである。

称友疏　**(AKVy, 537, 31 ; Pek, 199, b, 4)**

欲〔界の身〕に依る。(21a)

とは、なぜなら、ここ（欲界）においてのみ諦の現観があり、他の界においてはないからである。

そのゆえは、上〔界〕には見道はない。厭がないゆえに、また、「ここに〔道の〕設定がありかしこに〔道の〕完成がある」という教〔証〕のゆえに。(55bcd)

〔前三の順決択分が生ずるのは〕北倶盧〔洲〕を除く三洲においてであると解説される。北倶盧〔洲〕の人々は鈍根だからである。天において現前するとは欲〔界〕繋〔の諸天〕においてである。第四の順決択分は天においても〔とは〕、そこにおいてだけ〔生ずるの〕であって、他に〔生ずることは〕ない。女〔も〕男も、もしこの同じ生涯の中で女と男との根が転ずる（indriya-parāvṛtti）時、両つ〔の身〕に依る、〔つまり〕女と男との根に依る、〔世〕第一法以外の三つの順決択分を得る。女はこれら〔三つの順決択分〕を生じて〔後に〕他生で女身が現われる場合、女を所依とする〔三つの順決択分〕を現前させる。しかし他生で男身が現われる場合には、男を所依とする〔三つの順決択分〕を現前させる。なぜなら、それらを得た女に他生において女身があり得ないということはないからである。男もまったく同様に他生において女身となる場合には、女を所依とする〔三つの順決択分〕を現前せしめ、男身となる場合には、男を所依とする〔三つの順決択分を現前せしめる〕。

〔世〕第一法に関して

女は二〔身〕に依る〔世〕第一法を得る。(21ab)

と言う。女だけが両者を所依とする〔世〕第一法を得るのであって、男は〔そうでは〕ない。なぜなら、女はそれら（世第一法）を得て、その時にあるそれら女を所依とする〔世第一法〕を具える（成就、samanvāgata）が、他生において〔根が〕転ずる時に、欲界において男身が現われる場合には、その男は男を所依とする〔世第一法〕を具えるからである。他方、男は男を所依とする〔世第一法〕のみを得る。なぜかと云えば、女となることについて非択滅を得ているからと言う。その生涯においても他生においても女であることはもはや存在しないという、そういう〔女性である〕ことの非択滅を得しているのである。[1] というのは、〔世〕第一法を生ぜしめる人、彼は必ず直後に見道を生ぜしめる。そして見諦した人にはもはや女たることが現われることはないというのが定説（宗義）だからである。

註(1) 法宣（巻七、二〇一頁）は「男身によりて発すのはただ男身の世第一法を得るばかりで、未来の女身の世第一法を得修せず。何ゆえなれば、上忍の位に既に女身に非択滅を得して、決して女身とはならぬゆえに女身の世第一法を得修せず」と言う。

g　その捨

世親釈　**(AKBh, 347, 2 ; Pek, 17, a, 6 ; 玄奘, 120, b, 9 ; 真諦, 272, b, 9)**

いかようにして順決択分の捨があるか。

聖者は地を捨することによってそれらを捨する。（21cd）

彼によって或る地に属する〔順決択分〕が得られているのなら、その地を捨する時、それら〔順決択分〕をも聖者は捨するのであって、他の仕方で〔捨するの〕ではない。さらに〔上に〕地を転ずることによって〔その〕地を捨するのである。

しかし聖者でない者は死によって〔捨する〕。（21d）

しかし異生は、地を転ずることがあっても無くても、ただ衆同分を捨することによって〔順決択分を〕捨する。〔そして〕異生だけは

初めの二つ（煖・頂）を退によっても〔捨する〕。（22a）

死によっても亦捨する。しかし聖者にはそれら二つからの退は無いし、忍と〔世〕第一法からの退は〔聖者に無いのは勿論だが〕異生にも無い。

根本に属する〔それら順決択分〕によって、[1]〔行者は〕まさしくそこにおいて諦を見る。（22b）

根本静慮地に属する順決択分を起こす者はまさしくその生において必ず〔四〕諦を見る。〔生死に対する〕厭悪が激しいからである。

〔善根がいったん〕失われているときは、先にはなかった〔善根〕の得がある。（22c）

〔諸善根がいったん死によって〕失われ〔のちに〕再び〔善根を〕得ることになるときは、先には〔得られてい〕なかった〔善根〕こそが得られるのであって、先に捨せられた〔同じ〕ものが〔また得られるの〕ではない。波羅提木叉律儀〔が捨せられて後に再び得られる場合〕のごとくである。〔それら善根の得は、かつての実習が〕習慣になってい〔ておのずから達成され〕るものではなく〔あらためて〕労をもって達成さるべきものだからである。〔先の生において得られたのはこれまでであったと、既得の善根の〕限界を説き示す〔師〕がいる時は〔それを〕継いで〔行者は次の善根を〕起こすが、〔そういう師が〕いない時には、全く元から〔すなわち煖善根から起こすのである〕。

称友疏 (AKVy, 538, 23 ; Pek, 200, a, 8)

地を捨することによって (21c)

云々とは、或る地に属する〔つまり〕初静慮地に属する、乃至、第四静慮地に属する〔順決択分〕が得られているのなら、その地を捨する時、〔つまり〕初静慮、乃至、第四〔静慮〕を捨する時、聖者は各自、初静慮、乃至、第四〔静慮〕に属するそれら〔順決択分〕をも捨する。他の仕方で〔捨するの〕ではない。異生のように、死によっても〔捨し〕あるいは退 (parihāṇi) によっても〔捨す、ということは〕ない、という意味である。

さらに〔上に〕地を転ずることによって〔その〕地を捨するのであるとは、離貪によ〔って捨す〕る

のでないことを示す。

しかし異生は云々とは、他方、異生は地を転ずることがあっても無くても、ただ衆同分を捨することによって順決択分を捨する。なぜなら、異生は或る地に属する順決択分を得ているとして、そこよりも上〔地〕に生まれる時に地を転ずる場合にも、死によってのみそれら（順決択分）を捨するからである。離貪していない者は、地を転ずることがなくても、死によって〔順決択分を〕捨して同じ欲界に生まれる。[2]しかし聖者はそうではない。彼の[3]善根の相続は見道によって強化されているからである。

異生のみがそのように捨するとどうして分かるのか、と云えば、卵やカララなどの状態にある異生は、身体を具えているけれども身業を〔具えてい〕ない、と『〔発智〕論』[4]に説かれているからである。

しかし軌範師世友（Vasumitra）は主張する。異生は、地を転ずることがあろうとなかろうと、衆同分を捨することによってのみ〔順決択分を〕捨する。この場合、地という語は静慮すべてを含意するのである。その際、異生が梵衆天[5]より死して梵輔天に生まれる場合、衆同分を捨することによって〔順決択分を〕捨する。しかし初静慮〔天〕より死して第二〔静慮天〕に生まれる場合、地を捨することと衆同分を捨することによって〔順決択分を捨するの〕である、[6]と。

それは正しくない。梵界に生まれた者には順決択分はないからである。というのは順決択分は欲界に生ずるのだからである。彼らの順決択分の捨は、ただ欲界から死することのみによるのである。

軌範師衆賢も次のように説明する。異生が或る地に属する順決択分を得ているとして、そこよりも上〔地〕に生まれる時、順決択分を捨するではないか、と云えば、そういうことはない。衆同分を捨することによってのみ〔順決択分を〕捨するからである。死有の分位にある者がそれらを捨するのであり、中有に住する者は既に捨しおわっている。それより上〔地〕に生まれようとする者には捨するということはない、と。(7)

波羅提木叉律儀のごとくであるとは、波羅提木叉律儀が捨せられて、改めて受けられつつある時、先になかったものが得られるのと同様だ〔というのである〕。なぜかと云えば、習慣になっているものではなく労をもって達成さるべきものだからである。〔つまり〕習慣になってい〔ておのずから達成され〕るものではなく、〔あらためて〕労をもって達成さるべきものだからである。〔順決択分は〕聖道に伴うものであるから、(8)無始時来の輪廻において(9)習慣になっているものではないから、それゆえ離貪によって得られるものではない。労をもって達成さるべきものだから、それゆえ先に捨せられた〔同じ〕ものが〔また得られるの〕ではない。

限界を説き示す〔師〕がいる時はという場合、限界（sīmā）とは〔前生で積んだ善根の〕限度（maryādā）である。それを説き示す〔師〕、〔つまり〕解説する〔師〕とは、願智(10)を有する人である。その人がいる時には〔一度〕得て〔死によって〕失ったものを継いで〔行者は次の善根を〕起こす。

〔つまり〕まだ生じたことのない〔善根〕を生ずるという意味である。限界を説き示す〔師〕がいない時には、全く元から〔すなわち〕煖〔善根〕から始めるという意味である。

註(1) maules は Gokhale 本により maulais に訂正。
(2) upadyate は upapadyate に訂正。
(3) tat kuśala- は tat-kuśala- に訂正。
(4) 大正二六、九七五頁、上、二八。
(5) Brahmakāyikebhyaś は Brahmakāyikebhyaś に訂正。
(6) 『婆沙論』（三四頁、上、一八、六二六頁、上、二七）に「異生は命終すれば定んで忍を捨す」という如是説者の語が記されている。称友疏の通りの説明は見当たらない。
(7) 『正理』（大正二九）、六八一頁、下、二〇。
(8) 西蔵訳にはない。
(9) anadim atisaṃsāre は anadimati saṃsāre に訂正。
(10) AK, VII, 37ab 参照。

世親釈　**(AKBh, 347, 18 ; Pek, 17, b, 4 ; 玄奘, 120, b, 20 ; 真諦, 272, c, 1)**

ところで、これら失(1)〔による捨〕と退〔による捨〕とは何を自性とするのか。

二つの捨は不成就である。（22d）

これらは両つとも不成就（asamanvāgama, すなわち非得の一部）を自性とする。しかし退は〔必ず〕

過失〔すなわち煩悩〕によってなされるが失は必ずしも〔そうで〕ない。それ（失）はまたすぐれた徳性によってなされることもある。（例えば見道が起こるとき善根の失があるようにである。）

称友疏　(AKVy, 539, 24 ; Pek, 201, b, 2)

ところで、これら失〔による捨〕と退〔による捨〕とは〔何を自性とするのか〕ということについて、

聖者は地を捨することによって捨する。（21cd）

云々という語によって失〔による捨〕が説かれている。

初めの二つ（煖・頂）を退によっても〔捨する〕。（22a）

という語によって退〔による捨〕も説かれている。それゆえ「これら」と指示するのである。

捨（hāni）（22d）

とは、失（vihāni）と退（parihāṇi）とが〔-hāni という〕共通の語形を含んでいるから〔その〕両方を意味するのである。退は過失によってなされるとは、煩悩によってなされるという意味である。失は必ずしも〔そうで〕ないとは、なぜなら、それは徳によってなされるものもある。単に過失によってなされるものだけではない。徳によってなされるものとは、例えば、見道の生ずる時に異生性の失がある如くである。他方、過失によってなされるものとは、例えば、邪見によって善根の失がある如くである。(2) あるいは結生心（pratisaṃdhicitta）によって何らかの法の失がある如くである。ゆえにかくして、退

であれば〔必ず〕失でもあるが、しかし失であるものは必ずしも退ではない。退はただ勝れた徳からのみ〔退することだ〕からである。

註(1) vihmi は vihani に訂正。

(2) 邪見による断善根については AKBh, 248, 12, 舟橋一哉『倶舎論の原典解明　業品』三七〇頁参照。

(6) 四善根を得た者の獲得する優れた性質

世親釈（AKBh, 347, 19 ; Pek, 17, b, 5 ; 玄奘, 120, b, 21 ; 真諦, 272, c, 9）

煖を得た者は〔いったんは〕退しても〔ついには〕決まって般涅槃〔に至る〕性質をもつ。〔それならば、煖に〕順解脱分といかなる区別があるか〔といえば、煖は〕障礙がないとき、〔順解脱分よりも〕より見諦に近い。

頂を得た者は〔善〕根を断たぬ。（23a）

頂を得た者は退しても諸善根を断たない。しかし悪趣に行くかもしれない(1)し、無間〔業〕をさえ造るかもしれない。

忍を得た者は悪趣に行かぬ。（23b）

〔いったん忍が得られたら、のちに〕忍が捨せられても〔行者は〕再び悪趣には行かぬ。〔忍を得たときすでに〕そこに行く(2)〔べき〕業と煩悩とを遠ざけているからである。〔彼は〕忍を得ること自体に

よって、(1)ある趣の、(2)〔ある種類の〕生まれ方の、(3)〔ある所への〕生まれ出の、(4)〔ある種類の〕依〔身〕の、(5)八回目以上の生存〔の繰り返し〕の、(6)〔ある種の〕煩悩の、生ずることのない性質[3]（不生法、anutpatti-dharmatā）を得るのである。〔すなわち、〕(1)諸悪趣も、(2)卵生・湿生という生まれ方も、(3)無想有情〔天〕・北倶盧〔洲〕・大梵〔天〕への生まれ出も、(4)扇搋・半択迦・両形の依〔身〕も、(5)八回目以上の生存も、(6)見所断の煩悩も、〔生ずることのない性質を得る〕。ところで〔彼は〕それ（不生法）を下〔品の忍〕・上〔品の忍〕において、〔おのおの〕可能なごとくに〔獲得する〕。〔すなわち、〕下忍においては諸悪趣に関する〔不生法を得〕、上〔忍〕においてはその他の〔不生法を得るの〕である。[4]

称友疏（AKVy, 540, 5 ; Pek, 202, a, 1）

生ずることのない性質を得るとは、それら〔悪〕趣などに関して非択滅（apratisaṃkhyā-nirodha）を得るという意味である。ところでそれを可能なごとくにとは、それ〔つまり〕不生法を、しかるべく下〔忍〕と上忍とにおいて得るというように〔文章は〕関連するのである。どのようにかと〔云えば〕、下忍においては悪趣に関する不生法を得、上〔忍〕においては卵生・湿生という生まれ方（yoni）に関する〔不生法を得る〕。上〔忍〕[5]において無想有情・北倶盧〔洲〕・大梵への生まれ出（upapatti）に関する〔不生法を得る〕。上〔忍〕において扇搋・半択迦・両形の依〔身〕に関する〔不生法を得る〕。

上〔忍〕において八回目以上の生存〔つまり〕第八などや第九などの生存に関する〔不生法を得〕、見所断の煩悩に関しても不生法を〔得る〕。

註(1)　pāpad は Shastri 本に従い yāyad に訂正。
(2)　-bhūmika- は -gāmika- に訂正。
(3)　-dharmatā は AKVy に従って -dharmatāṃ に訂正。
(4)　両漢訳にはこの後に世第一法を得た者に具わる特性の説明があるが、AKBh、AKVy、西蔵訳にはない。法宣（巻七、二〇九頁）は「世第一法は一失一得なり。一失とは又、異生の位に住す。異生の最後念が現法にありて、未来生相には異生性の非得が来てある。一得はよく見道に入る。次念の苦法智忍の位がもはや見道に入り終わってあれば所入なり。今世第一法は次念に見道に入る故に能入なり。（中略）今世第一法の位には異生性の最後念が現在に入りて、未来生相位には、異生性の非得が来てある。（中略）〔世第一法は〕無間道の如し。無間道は正く煩悩を断ずる位なり。依て無間道には煩悩の最後念の得はまだ現在にありて無間道と連れ立って過去に入る。今世第一法も又爾り。最後念の異生性が現在にありて世第一法と連れ立って過去に入る。それが異生性の御暇まごいなり」と言う。
(5)　mṛdvyaṃ は西蔵訳も chung ngu で mṛdvyaṃ であるが、MSS と本文の説明に従い adhimātrayaṃ に訂正。

世親釈（**AKBh, 348, 9 ; Pek, 18, a, 3 ; 玄奘, 120, c, 25 ; 真諦, 272, c, 26**）

(7)　四善根における種性の転化

順決択分は声聞等の種性の別によって三種性がある。その中で、

二を弟子種性から転じて[1]、仏になることはある。（23cd）

すでに生起した煖および頂を声聞種性から転じて〔それによって行者はやがて〕仏になるであろうという可能性はあるが、〔彼にもし〕忍が得られている時は〔そうなる〕可能性が全く無い。いかなる理由か。〔そのとき彼は〕すでに悪趣を離れてしまっているからであり、そして菩薩は利他をなそう〔という志願〕に支配されるゆえ〔自ら進んで〕悪趣にすら飛び込む〔ものであるのに、悪趣を離れてしまったかの行者はそういう菩薩たり得ず、したがって仏になることはない〕、と伝説する。しかし、この〔忍の声聞〕種性そのものが〔本来〕転ずることのできないものなのであるから〔その忍を修した行者がやがて仏になるということはもともと〕不可能なのである。

三つともを〔転じて〕、他のもの〔になることがある〕。(23d)

「転じて～になることがある」という〔先の第二三頌cd句の中の語がここに〕係る。〔世第一法を除く〕順決択分は三つともそれを声聞種性から転じて〔行者は〕仏より他のもの[2]になることがある。独覚に〔なることがある〕、という意味である。

しかし、独覚種性〔の善根〕は〔その種性から他のものに〕転ずることはできない。〔なぜならば〕

師と麟とには菩提に至るまでのすべてが最後の静慮において一所に生ずる (24ab)

〔からである〕。師とは仏である。〔麟すなわち〕麟角喩とは独覚である。その両者にあっては、三昧が不動にして鋭利であるから[3]、ただ一坐において、且つ第四静慮のみに依って[4]、順決択分を初めとして菩

提に至るまで〔のすべて〕が生ずる。（したがって、その間に一の種性から他の種性に転ずることはない）。〔ここに言う〕菩提（bodhi）が尽智（kṣayajñāna）と無生智（anutpādajñāna）であることは後に説明するであろう。[5] 他の人々は、不浄〔観〕を初めとして菩提に至るまでが〔一坐において生ずる〕、と言う。いっぽう、麟〔角喩〕以外の独覚もあるとする人々にとっては、[6] その〔独覚〕種性〔の煖・頂の善根〕を〔のちに他の種性に〕転ずることは〔道理に〕支障をきたさない。[7]

称友疏（AKVy, 540, 13 ; Pek, 202, a, 5）

しかし、この〔忍の声聞〕種性そのものがとは、忍によって熏習された声聞種性が〔仏になることは本来あり得ない〕というのが軌範師の考えだ、というのである。それは忍によって熏習されたものであることによって〔もはや他の種性に〕転ずることのできないものなのであるからという意趣である。

三つともを〔転じて〕、他のもの〔になることがある〕。（23d）

とは、〔煖・頂の二のみでなく〕忍をも声聞種性より転じて独覚になり得る、というのである。なぜなら、彼らは他のために〔敢て〕諸悪趣に飛び込む（avagāhante）ことはないというのが〔その〕意趣だからである。三昧が不動にして鋭利であるからとは、〔第四静慮は〕八種の欠陥（八災患）を離れているから、[8] 三昧が不動である。あるいはその同じ〔理由の〕ゆえに、〔三昧が〕鋭利で鋭い。[9] 根が鋭敏だからである。いっぽう、麟〔角喩〕以外の〔独覚もあるとする〕人々にとってはとは、阿毘達磨論師

たちの考えでは麟〔角喩〕以外の独覚もある。順決択分のみを生じた部行独覚(10)もあるという意趣である。そういう人々にとっては、その〔独覚〕種性の煖・頂(11)を転ずることは〔道理に〕支障をきたさない。〔種性を転じえないのを〕麟〔角喩種性〕のみに限定しているからである。

註(1) śisyagotrān nivartya は Gokhale 本に従い śisyagotrād vivartya に訂正。

(2) buddhādibhavaḥ は西蔵訳に従い buddhād itaraḥ に訂正する。

(3) 法宣（巻七、二一三頁）は「一坐と云うは、煖善根より尽智まで座を立たずして、煖頂忍世第一を発し、其声聞に見道の八忍八智を発す。其次に修惑を断ずる九無間九解脱を起こす。之を一坐上（成、か）覚という」と述べる。

(4) niśrityamiñjya- は平川索引により niśrityaniñjya- に訂正。

(5) AKBh, 394, 7-11. Pek, 50, b, 4-7. 玄奘、125, a, 23-28. 真諦、286, b, 14-19.

(6) tadgotrāṇāṃ は AKVy に従い teṣāṃ tadgotrāṇāṃ に訂正。

(7) apratiṣeṣaḥ は平川索引により apratiṣedhaḥ に訂正。

(8) AK VIII, 11.

第四〔静慮〕は、しかし、八つの欠点を離れているから不動である。〔その欠点とは〕尋・伺と呼・吸と楽などの四〔受〕とである。（櫻部『倶舎論』二九四頁）

法宣（巻七、二一三頁）は「第四静慮は八災患を離れて諸の災患に傾動せられず。最も極利なる定なり。そこで麟角や仏の所依の定となる」と言う。

(9) uttapta-tiṣṣne- は uttaptas tiṣṣne- に訂正。

(10) AKBh, 183, 10. 法宣（巻七、二四頁）は「部行独覚は最初は声聞と同じことなり。そこで部行独覚の煖頂の二善根を発したのは余乗に移転する妨げなし」と言う。

(11) -mūrdhabhyāṃ はCに従い -mūrdhnāṃ に訂正。

(8)　順決択分の前段階としての順解脱分

世親釈　(AKBh, 349, 2 ; Pek, 18, b, 2 ; 玄奘, 121, a, 5 ; 真諦, 273, a, 19)

では、〔ある生において順解脱分を〕実践した者は同じ〔その〕初めの生において順決択分を起こし得るか。それはない。必ず、

順解脱分はそれら〔順決択分〕より前〔の生〕に　(24c)

起こされねばならないからである。なぜなら、最も短期間に

速やかに解脱するとしても、三つの生存による。(24d)

〔すなわち、〕一つの生において順解脱分の善根を起こすなら、第二〔生〕において順決択分を〔起こすことになろうし〕、第三〔生〕において聖道を〔起こすことになろう〕。種子を播き、作物が成長し、果実が生ずる順序のごとく、相続は順次に、〔先ず順解脱分によって〕かの法性に入り(1)、〔次の生に順決択分によって〕熟し、〔最後の生に聖道によって〕解脱することになるからである。そして〔阿毘達磨論師は〕その順解脱分を〔次のように〕説明する。

聞・思所成である。（25a）

修所成であると〔説明するの〕ではない。いくばくの業であるか。

三業である。（25ab）

〔ただ何が〕主要であるかという点から〔だけ〕言えば、意業こそ〔順解脱分〕であるが、そ〔の意業〕の願は〔身・語業を〕包摂するゆえ、〔それら〕身・語業もまた順解脱分である。〔たとえば〕ある人が、ただ一食を施〔すという身業をな〕してすらも、ただ一学〔処〕を受け〔るという語業をなし〕てすらも、〔彼は〕順解脱分を引く。解脱を願う〔意業の〕力が〔その身・語業の〕上に及ぶからである。しかし、こ〔の順解脱分〕は

人〔趣〕において引かれる。（25b）

ただ人〔趣〕の中の三洲においてのみ〔引かれる〕。他においてではない。〔他処には、〕それぞれ〔の処の状況〕に応じて、慧・厭離〔の両者あるいはそのいずれか〕が存しない〔ので順解脱分を引く条件を満たさない〕からである。〔以上、〕傍論として順解脱分が説かれた。

称友疏（AKVy, 540, 24 ; Pek, 202, b, 3）

速やかに解脱するとしても、三つの生存による。（24d）

とは、速やかに解脱を得る人、彼は、一つの生において順解脱分を起こすなら、第二〔生〕において順

決択分を〔起こすことになろうし〕、第三〔生〕において聖道を(2)〔起こすことになろう〕(3)。しかし先の生において順解脱分（mokṣabhāgīya）を積んだ人は、〔この〕一つの生においても順決択分と聖道とを生ずると理解すべきである(4)。種子を播き(5)云々という場合、種子を播くとは順解脱分を生ずること（utpādana）である。作物が成長するとは、順決択分が生ずること（utpatti）である。果実が生ずることとは、聖道である。かの法性にとは、〔仏の〕教説（pravacana）の法性（dharmatā）にである。入り、熟し、解脱するとは、〔行者の相続が〕順解脱分によって〔法性に〕入り、順決択分によって熟し、聖道によって解脱するということである。

その願は包摂するゆえとは、意願（manaḥ-praṇidhāna）が包摂するゆえであり、また願とは勝れた思（cetanā-viśeṣa）である。ただ一食を施してすらもとは、身業のことである。ただ一学〔処〕を受けてすらもとは、語業のことである。そしてそれは意業によって起こされたものであるから、〔順解脱分は〕三業を自性とする。それはたとえ小さなものではあっても、解脱を願う〔意業の〕力が〔その身・語業の〕うえに及ぶから〔彼は〕順解脱分を引く。解脱の一部〔つまり〕得が解脱分である。それに資するものが順解脱分である。他においてではない。それぞれに応じて、慧・厭離が存しないからであるとは、まず北倶盧〔洲〕においては〔慧と厭離の〕両方がない。悪趣においては厭離はあるが慧はない。天においては慧はあるが厭離はない。ゆえに、ただ人〔趣〕の中の三洲においてのみ引かれ、他におい

ては〔引かれ〕ない。

註(1) 法宣（巻七、二一五頁）は「身外道を出て仏の正法に帰し一切法は非我なり涅槃は寂静なり等という法性に入る」と言う。

(2) arya-mārga は arya-mārgam に訂正。

(3) 『婆沙論』（一五九頁、下、九）には菩提を得るために、菩薩は三無数劫を経、声聞の極く利根なるものは六十劫を経、独覚は百劫を経ると言う。『光記』（一〇八頁）はこれに基づいて、声聞は極疾三生、極遅六十劫、独覚は極疾四生、極遅百劫、仏乗は極疾三無数劫と九十一劫、極遅三無数劫と百劫を経ると言う。

(4) 二生で解脱する者があり得ることは『正理』（六八二頁、下）にも述べられる。『チムゼー』（一二六頁）はそのことが可能であることをAKBh, V, 22b を引用して肯定している。また、そこには『声聞地』（ŚBh, p. 28, 6f, 大正、四〇〇頁、下、一八）に三生で解脱するとする説が述べられていることが注記されている。

(5) AKBh, viropaṇa ; AKVy, avaropaṇa.

6 見道

(1) 八忍八智

a 法智忍

世親釈 (AKBh, 349, 19 ; Pek, 18, b, 8 ; 玄奘, 121, a, 20 ; 真諦, 273, b, 9)

〔上の第五頌ａｂから〕現観の階程が説き始められている。その中で、〔世〕第一法に至るまではす

でに説きおわった。残余が説かれねばならない。それゆえ以下が説かれる。

世第一法の次に無漏の法忍がある。（25cd）

世第一法の直後に無漏の法智忍が起こる。いかなる所縁に対してか。

欲〔界〕の苦に対してである。（26a）

欲〔界〕繋の苦がその所縁である。〔それで〕これは苦法智忍といわれる。〔それが〕無漏なることを知らせるために、〔名称の中にその〕等流〔果である法智の語を加えること〕によって〔この忍を有漏智と〕殊別する。〔法智忍とは〕(1)法智(2)〔を得るの〕を目指す忍である。花〔樹が花を得るのを目指す樹であり、〕果樹〔が果実を得るのを目指す樹である〕ごとくである。同じこ〔の忍〕は、また、決定への趣入（niyāmāvakrānti）と呼ばれる。(3)正性決定（samyaktvaniyāma）に入るものだからである。

経には「正性は涅槃である」と説かれている。(4)そ〔の涅槃〕に向けて定まっていること（niyama）が「〔正性〕決定」（niyāma）であって、〔すなわち、涅槃を得ることが〕必然な状態である。そ〔の正性決定〕に至るのが「〔正性決定に〕入る」である。そして、こ〔の忍〕が起こるとき〔行者は〕聖者と呼ばれる。未来〔正生位にあるこの忍〕によって異生性が除かれる〔からである〕。そ〔の忍〕には、未来〔正生位〕において、この〔異生性を除く〕作用のみが認められるのであって、他〔の作用すなわち煩悩を断ずる作用〕が〔認められるの〕ではない。(5)〔未来正生位の〕灯火〔に闇を破る作用のみが認

められ」、生〔相に生ずべき法を生ぜしめる作用のみが認められる〕ごとくである。

他の人々は〔異生性は〕世第一法によって〔除かれる〕と〔言う〕が、〔そうでは〕ない。〔世第一法は異生性と同じ〕その〔異生〕法だから〔前者によって後者が除かれることはない〕。〔否、世第一法は〕それ（異生性）とは背馳するものであるから、〔世第一法が異生法だといって、それ（世第一法）によって異生性が除かれるということに〕過失はない。敵の肩の上に乗った者がそ〔の敵〕を殺すごとくである。

〔また〕他の人々は〔世第一法と忍との〕両方によって〔異生性は除かれる〕と〔言う〕。〔世第一法は〕無間〔道と、忍は〕解脱道と相似〔た働きをす〕るからである。

称友疏 (AKVy, 541, 9 ; Pek, 203, a, 5)

現観の階程が説き始められているとは、

〔戒という〕実践に居る者が、聞と思とを具え、修習を行ずる。(5ab)

と〔現観の階程の説明を〕開始して、〔第一七頌a以下に〕順決択分の次第を〔述べ〕、その傍論として〔第二四頌c以下に〕順解脱分を説明した、というのである。

無漏の法忍（25d）

というのは、〔有漏である〕順決択分によっても法忍はある（四善根の第三なる忍）。ゆえに等流によっ

て殊別する。〔すなわち〕そのものの等流〔果〕が法智である場合、それが法智忍である。〔法智忍とは〕法智〔を得るの〕を目指す忍である。花・果樹のごとくであるとは、花樹が花〔を得るの〕を目指す樹であり、果樹が果実〔を得るのを〕目指す樹であるのと同じだというのである。しかし本頌で「法忍」と〔だけ〕言ったのは〔法智忍という語の〕一部を述べたものである。デーヴァダッタをダッタと〔呼ぶのと〕同様である。

〔経には〕「正性は涅槃である」と説かれているということについて、「正性とは何か。貪が畢竟じて断ぜられることである」云々と〔先に第三章に経を引いて説かれている〕[6]。そ〔の涅槃〕に向けて定まっているのが「〔正性〕決定」であってという場合、その正性（samyaktva）に決定していること（niyama）、〔つまり〕必然な状態であることが「決定」（niyāma）であるというように〔√yam に -a の kṛt-suffix を付けて抽象名詞を作る〕ghañ の場合には〔niyāma という〕語形になる。他方、niyama〔という語形になるの〕は√yam に〔接頭辞〕sam-, upa-, ni-, vi- を付けた場合には〔kṛt-suffix -a すなわち〕ap を任意に用いてもよい〔という規則に〕[7]よるのである。そこに至るのが「〔正性決定に〕入る」であるとは、その必然的な状態（ekāṃtibhāva）に至る〔つまり〕到達するのである。そうすれば顚倒を離れるがゆえに[8]「決定に入る」と言われるのである。そして、これが〔起こる〕ときとは、法智忍が〔起こる〕ときである。灯火と生〔相〕のごとくであるとは、灯火の〔作用の〕如く、また生

〔相〕の〔作用の〕如くであるという意味である。たとえば未来〔正生位〕の灯火に闇を破る力が〔認められ〕、未来〔正生位〕の生〔相〕に生ずべき〔未来の法〕を〔現在に〕生ぜしめる〔力が認められる〕ように、未来〔正生位〕の法智忍には異生性を除く力が認められる。他がではないとは、煩悩を断ずる(9)作用が〔未来正生位に認められるのではない〕というのである。

他の人々は世第一法によってと〔言う〕という場合、「異生性は除かれる」(10)という〔先の語がここにも〕係るのである。〔そうでは〕ない。その〔異生〕法だからとは、世第一法によってそれが除かれるという、そういうことは道理ではない。なぜかと云えば、それら（世第一法）も異生法であり、異生法によって異生法が(11)どうして除かれるであろうか、〔除かれない〕というのである。それとは背馳するものであるから過失はないとは、〔世〕第一法は異生性とは背馳するものであるから〔それによって異生性が除かれるという〕そのことには過失はない。譬えばどういうことであるかと云えば、敵の肩の上に乗った者がそ〔の敵〕を殺すごとくであると言う。或る人が敵の肩に乗って敵を殺すように、それと同様に、〔世〕第一法は異生性という敵の肩に乗って、その同じ異生性を殺すのであると伝説する。

両方によってとは、世第一法と忍とによって異生性は除かれる。どのようにしてかと云えば、無間〔道〕と解脱道とに相似るからであるとは、世第一法は無間道と相似ており、忍は解脱道と〔相似ている〕ということである。というのは、たとえば無間道によって煩悩が断ぜられようとし、解脱道によっ

て既に断ぜられおわるように、同じく世第一法によって異生性が断ぜられようとし、忍によって既に断ぜられおわるからである。

註(1)　西蔵訳、両漢訳によって補う。

(2)　karmajñāna- は dharmajñāna- に訂正。

(3)　玄奘はこの箇所を「即此名入正性離生。亦復名入正性決定」と訳している。真諦は「説此名入正定聚」と訳す。niyāma は Bhāṣya の説明によれば niyama つまり決定していることを意味する。見道を正性離生と呼ぶことについて『婆沙論』（一三頁、上、四）は次のように説明する。

一切の煩悩あるいは諸の貪愛の、諸善根をして成熟することを得ざらしめ、及び諸有の愛潤をして過ちを合起せしむるをみな生と名づくと雖も、而も見所断の惑は此の所説に於て生の義増上するを、見道よく畢竟対治す。是の故に見道を独り離生と説く。

これによれば「離生」の「生」とは、煩悩が煩悩を起こさせることを意味すると思われる。『婆沙論』は続いて尊者妙音の説明を引用する。その中では「生の名は異生性を顕わす」とか「異生身中の煩悩悪業は、極めて調順ならざる故に、説きて生と為す」と言われる。また、この後に「正性決定に入る」とも言われる意味が解説されている。この『婆沙論』の解説からすると、苦法智忍を得ることは「入正性離生」とも「入正性決定」とも解されていたものと考えられる。『光記』（一一四頁）、『寶疏』（一一八頁）法宣（巻七、二一八頁）参照。

(4)　SĀ 790-791, 本庄 A, Chap. 3 [82], 本庄 B, p. 27.

(5)　世第一法が現在位にあるとき苦法智忍が未来正生位にある。苦法智忍が未来正生位にあるときは異生性を捨する働きはあるが、まだ異生性をはなれていない。世第一法が過去に去って苦法智忍が現在に生じるときに異生性は捨てられ聖者と呼ばれる。但し、世第一法は未来正生位の苦法智忍の等無間縁ではない。世第一法が現在位に存在すればその直後に苦法智忍のみが生ずべく未来

正生位に予定されるが、それは世第一法が等無間縁になってのことではないと言われる。未来世には等無間縁はないとするのが有部の定説である。『婆沙論』（五一頁）参照。

(6) AKBh, 157, 14. 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明　世間品』三五八頁。

(7) Pāṇini III, 3, 63.

(8) 西蔵訳は aviparyāsāvakramaṇāt（無顚倒に入るから）を示唆する。

(9) -prahāṇāṃ は -prahāṇaṃ に訂正。

(10) vyāvartata は vyāvartyata に訂正。

(11) pṛthagjana-dharmasya pṛthagjana-dharmaṃ は pṛthagjana-dharmaiḥ pṛthagjana-dharmaḥ に訂正。

b　法智

世親釈（AKBh, 350, 11；Pek, 19, a, 7；玄奘，121, b, 15；真諦，273, b, 24）

その次に同じそれに対して法智がある。（26ab）

さらにその次に〔すなわち〕苦法智忍の直後に、その同じ欲〔界〕繋の苦に対する法智が起こる。これは苦法智と呼ばれる。〔これら及びこの後に説く忍・智の〕すべてに対して〔第二五頌ｃｄに見える〕「無漏の」〔という語〕の支配がおよぶ、〔すなわち忍・智はすべて無漏慧である、〕と知るべきである。欲〔界〕繋の苦に対して法智忍及び法智が起こるのと

同様に、さらに余の苦に対して類〔智〕忍及び〔類〕智が〔起こる〕。（26bcd）

苦法智の直後に、色・無色〔界〕繋の苦に対して〔それらを〕併せて所縁とする類智忍が起こる。これは苦類智忍と呼ばれる。その次に類智が起こる。これは苦類智と呼ばれる。初めて法の真実(1)を知るから、〔その智は〕法智である。〔その法智を因として〕それに随従するから、上〔界〕の苦等(2)を所縁とし〔て起こる智〕は類智である。〔法智と〕まったく同じように理解するから〔類智なのである〕。

そして、苦諦に対してこれら四つの忍・智が起こるごとく、

三諦に対しても同様である。(26d)

苦類智の直後に欲〔界〕繋の集に対する法智忍（集法智忍）が起こる。その次に〔同じ〕集に対する法智（集法智）が〔起こる〕。同様に、間断なき生起の次第をもって、残余（上界）の集に対する類智忍（集類智忍）、〔同じ〕集に対する類智（集類智）、欲〔界〕繋の苦の滅に対する法智忍（滅法智忍）、〔同じ〕滅に対する法智（滅法智）、残余の滅に対する類智忍（滅類智忍）、〔同じ〕滅に対する類智（滅類智）、欲〔界〕繋の苦の対治なる道に対する法智忍（道法智忍）、〔同じ〕道に対する法智（道法智）、残余の道に対する類智忍（道類智忍）、〔同じ〕道に対する類智（道類智）が起こる。

というわけで、この諦現観は十六心に亙る。(27ab)

というわけで、右の次第によって、この〔四〕諦の現観は十六心に亙る。

称友疏　**(AKVy, 542, 10 ; Pek, 204, a, 6)**

すべてに対して「無漏の」〔という語〕の支配がおよぶというこの〔言葉〕のゆえに

その次に同じそれに対して

無漏の

法智がある。（26ab）

と分かる。これは苦法智と呼ばれるとは、『〔発智〕論』の中でその〔苦法智の〕名で呼ばれていることを示すのである。(3)

併せて所縁とするとは、色・無色〔界〕繋の苦を所縁とするからである。初めて法の真実を知るからとは、最初に苦〔諦〕などの法の真実を知るからという意味である。それに随従するから(4)とは、それを因とするからという意味である。まったく同じように理解するからとは、法智によって苦などの諦が苦などの行相によって理解され遍知される通りに、まったく同様に色・無色〔界〕繋の苦など〔の諦〕を理解するから類智である。

同様に(5)云々とは、同様に、間断なき生起の次第をもって、残余の色・無色〔界〕繋の集に対する類智忍〔が起こる〕というように詳細に〔文章を〕つなぐべきである。

註(1)　法宣（巻七、二二一頁）は「諸法の真理とは苦諦の非常・苦・空・非我なり」と言う。

(2) 西蔵訳により adi を補う。

(3) 『発智論』（大正二六、九五七頁、中、一九）に「云何法智。答。於欲界諸行、諸行因、諸行滅、諸行能断道、所有無漏智。又、於法智及法智地所有無漏智、是謂法智」と言うを指すか。

(4) AKBh, tadanvayād; AKVy, tadanvayatvād.

(5) etad は evam に訂正。

(2) 四諦の現観が一時になされるという論について

世親釈 (AKBh, 351, 8; Pek, 19, b, 7; 玄奘, 121, c, 9; 真諦, 273, c, 12)

しかるに、他の部派の人々は、〔四〕諦の現観は一時になされる、と主張する。かれらの(1)意趣は検討されねばならない。〔第二七頌ａｂでは〕現観が差別なしに説かれている。しかしそれ（現観）(2)は、三種であって、(1)見と (2)所縁と (3)事と名づける。(27bc)

(1)〈見現観〉は無漏の慧によって諸諦を〔見る、すなわち現観する〕。(2)〈縁現観〉は〔慧ばかりでなく〕そ〔の慧〕と相応する〔受等〕(3)によっても〔諸諦を所縁として現観する〕。(3)〈事現観〉は〔慧や受等ばかりでなく、慧と〕相応しない〔倶有の〕戒・生〔相〕等によっても、〔苦諦を知り集諦を断じ滅諦を証し道諦を修するというようになすべき事をなすことにおいて、諸諦の現観はある〕。苦〔諦〕が見られている時、その〔苦諦〕には三種の現観〔のすべて〕があり、集等（集諦と滅諦と道諦）には

〈〔なすべき〕事〔をなす〕現観〉〔のみ〕がある。〔集を〕断ずると〔択滅を〕証すると〔無漏智によって道を〕修するとによってである。(4)

ゆえにもし〔他部派の人が〕「諸諦の現観は一時になされる」と〔言うの〕は〈見現観〉〔のみ〕について言うのだとしても、〔やはり〕彼は不合理を言うことになろう。〔諸諦を見る時その〕行相は〔それぞれ〕別だからである。もしまた、「非我の行相〔一つ〕によってすべて〔の諦〕を見るのである」と彼が言うとすれば、それでは諸諦を苦等〔の諸行相〕をもって見ることはないことになってしまう。そしてそのようであったら、「〔無漏の正見とは何か〕。ここに、聖なる声聞が、苦を苦と作意し、あるいは集を集と、乃至、道を道と作意する、〔聖なる声聞の〕無漏の作意と相応する諸法の簡択（すなわち無漏の慧）である」(5)という経に違背する。

もし、〔経中に〕そのように〔説かれているの〕は修道に関してなのである〔から、見道に関して述べている上記の見解はその経に違背しない〕と彼が言うならば、〔それはそうで〕ない。〔先に見道において諸諦を〕見るのと同じ仕方で〔後に修道において諸諦を〕修するのだからである。

またもし一〔諦〕を見ることによって残余〔の諦〕においても〔それらを見る〕自在を得るから〔諸諦の〕現観は一時になされる、と彼が言うとしたら、〔その言に〕過失はないであろうが、〔その場合はさらに、現観の〕途中において出観することがあるかないかと考察せねばならぬことになる（自在を得

るから途中において出観することもあるとすれば現観が一時でないということになるし、出観することはないとすれば自在を得ていないことになる）であろう。

またさらに、ただ苦を遍知する者が集を断じもし、滅を証しもし、道を修しもするのであるから〔諸諦の〕現観は一時になされる、と彼が言うとしたら、そのよう〔な言に〕も過失はないであろう。一〔諦〕を見る時、残余〔の諦〕には〈〔なすべき〕事〔をなす〕現観〉があると〔先に〕説いたからである。

しかし、〈見現観〉に関していえば、諸諦の現観は次第をもって〔なされる〕と経の中に説かれているように見える。「家主よ、諸諦の現観は一時になされるのではない。〔その〕現観は順次になされる」[6]云々と広く説く譬喩を含んだ三つの経がある〔からである〕。

もし、「苦に対して惑いがなく疑いがない者は仏に対しても〔疑いがなく惑いがない〕」[7]という経によって、〔苦諦に疑いがなければその時は道諦にも疑いがないことがそこに言われているから、諸諦の〕現観は一時になされるのである〔と、彼が言う〕としたら、〔それはそうで〕ない。〔苦に対して疑いがない時、仏に対しての疑いはけっして〕現行しないことと、〔その仏に対する疑いはその時はまだ断ぜられていないがやがて〕必ず断ぜられる〔べきものとなる〕こととを、念頭に置いて、〔仏はこの経を〕説いたのだからである。

称友疏 (AKVy, 542, 19 ; Pek, 204, b, 3)

他の部派の人々はとは、聖法蔵部（ārya-Dharmagupta）などである。[8] 現観が差別なしに説かれているとは、

この諦現観は十六心に亙る。（27ab）[9]

と、〈見現観〉も〈縁現観〉も〈事現観〉もこのように十六心に亙るから差別がない。[10] 見がすなわち現観であるのが〈見現観〉であり、〈縁現観〉も〈事現観〉も同様〔に縁がすなわち現観であり、事がすなわち現観〕である。〈見現観〉は無漏の慧によって〔という場合〕、「比丘たちよ、無漏慧によって見られたもの、それが〔真の意味で〕見られたものである」と説かれているから、見はすなわち慧であると立てられるのである。縁（ālambanam, 縁ずること）とは把握することである。〔その縁ずることは〕、そ〔の慧〕と相応する受等によっても〔なされる〕。「も」という語によって〔受等だけでなく〕慧によっても〔縁ずることがなされることを示す〕。なぜなら心心所によって諸諦が縁ぜられる〔すなわち把握される〕からである。事とは諦についてなすべきことである。すなわち、苦〔諦〕については遍知することであり、集〔諦〕については断ずることであり、滅〔諦〕については証することであり、道〔諦〕については修することである。それ（慧）と相応しない〔倶有の〕戒・生〔相〕等によっても〔事現観は〕ある。「も」という語によって、慧、及びそれと相応する〔心心所〕によっても〔現観が

あることが示されている〕。なぜなら、慧と相応する〔法〕と相応しない〔法〕とによってこの四つの事はなされるからである。「生〔相〕等によって」という場合、「等」の語には他の〔三〕相と得とが含まれる。苦〔諦〕が云々とは、苦〔諦〕が慧によって見られている時、その現観者にはあるいは苦〔諦〕には、先に述べた通りの三種の現観〔のすべて〕がある。[11] 集等〔つまり〕集〔諦〕と滅〔諦〕と道〔諦〕には〈事現観〉[12]〔のみ〕がある。〔集を〕断ずると〔択滅を〕証すると〔無漏智によって道を〕修するとによってである。〔つまり〕順次、集〔諦〕については〔そのなすべき事は〕断である。煩悩の得を断ずるからである。滅〔諦〕については証である。そ〔の滅諦〕の得が生ずるからである。道〔諦〕については修である。〔道諦が〕現前するからである。

行相は別だからであるとは、それら苦〔諦〕などはそれぞれ〔その〕行相が別だからである。苦〔諦〕の行相によって集〔諦〕などを観ずることは理に合わない。その行相が[13]別だからである。もしまた、空であることと非我であることとはすべての諦の共相なのであるから、「非我の行相〔一つ〕によってすべての諦を見るのである」と他の部派の人が言うとすれば、それでは諸諦を苦等〔の諸行相〕をもって、〔つまり〕苦・集・滅・道として、見ることはないことになってしまう。そしてそのようであったら、[14]〔つまり〕すべての〔諦〕を〔ただ〕非我の行相によって見るのであると言うなら、経に違背することになる。なぜなら経には「〔ここに、〕聖なる声聞が」云々と説かれているからである。また、

「聖なる声聞が苦を苦と作意し」云々と〔説かれたの〕は現観の分位の前の加行の分位に関してであるから経に違背することはない。ゆえに非我の行相を以てすべての〔諦〕を見るから、ただ一現観である、と考えるなら、それは正しくない。〔経には〕「〔無漏の正見とは〕無漏の作意と相応する諸法の簡択である」と説かれているからである。加行の分位には無漏の作意はあり得ない。〔従って経は加行の分位のことを述べたものではないから、そうは考えられない〕。

もし、〔経に〕「聖なる声聞が苦を苦として作意し」云々と、そのように〔説かれているの〕は修道に関してなのである〔から、見道に関して述べている上記の見解はその経に違背しない〕と彼が言うならば、〔それはそうで〕ない。見るのと同じ仕方で修するのだからである。〔つまり〕それはそうではない。なぜなら、先に〔見道で〕諦を見た通りに後に修習するのである。〔「修習する」とは〕修道があるという意味である。

残余においても自在を得るからとは、加行なしに集〔諦〕など〔の残りの諸諦〕を見ることの現前する能力を獲得することが、自在を得ることであるが、そのことから、というのである。途中において出観することがあるかないかと考察せねばならぬことになるであろうとは、残余においても自在を得るので、途中において出観することになるから〔現観が一時でないという〕過失〔を犯すことになる〕かもしれないという意趣である。〔出観するにしろしないにしろ〕どちらの場合を考慮しても多くの経に背

反することとなる。それら（多くの経）といかに背反するかは阿含の中に聞くべきである。

一を見る時、残余には〈事現観〉があると説いたからであるとは、「苦〔諦〕が見られている時、その〔苦諦〕には三種の現観〔のすべて〕があり、集等（集諦と滅諦と道諦）には〈事現観〉〔のみ〕がある。〔見苦所断を〕断ずると〔択滅を〕証すると〔無漏智によって道を〕修するとによってである」と、そのように言われているから[16]、それゆえ、われわれも同様に認めているのであるから〔彼に〕過失はない、というのである。

〔しかしそれにはなお問題があることに注意して〕言う。たとえ〔われわれがそのように〕認めているから、そのように[17]〔一〕現観であるとしても、諸諦の現観は次第をもって〔なされる〕と経の中に〔説かれていることと〕背反する。ゆえに、しかし、〈見現観〉に関していえば云々と言われる。譬喩を含んだ三つの経があるとは、『相応阿含』中に誦せられるというのである。どのようにか、と云えば、

「給孤独は言った。大徳よ、四聖諦は漸次現観〔されるのでしょう〕か、それとも一挙に現観されるのでしょうか。家主よ、四聖諦は漸次現観〔されるの〕であり、一挙に現観されるのではない。家主よ、もし人が、私は苦聖諦を現観しないで集聖諦を現観するであろう云々、乃至、苦の滅に導く道聖諦を現観するであろう、とこのように言うとすれば、そのように言ってはならないと言うべきである。それはどうしてか、と云えば、苦聖諦を現観せずに集聖諦を現観することは、起こり得ないことであり、あり

得ないことである、乃至、これは起こり得ることでない、と先に同じ。〔その逆であれば〕これは起こり得ることである、と先に同じ。譬えば、家主よ、私は楼閣やあるいは楼閣の講堂の基礎を造らずに壁を造ろう、壁を造らずに梁を造ろう、梁を造らずに屋根を造ろう、とこのように言うならば、そのように言ってはならないと言うべきである。それはどうしてか、と云えば、楼閣……は起こり得ないことであり、あり得ないことである、乃至、私は基礎を造ってから壁を造ろうというこれは起こり得ることである、と先に同じ。乃至、家主よ、同様に、苦諦を見ないで集諦を見るということは起こり得ないことである、と云々。

また、別の比丘が言った。大徳よ、四聖諦は漸次現観〔されるのでしょう〕か、それとも一挙に現観されるのでしょうか。世尊は答えた。比丘よ、四聖諦は、乃至、と先に同じ。譬えば、比丘よ、もし人が、私は四段ある階段の最初の階段に上がらずに第二〔段〕に上がろう、第二〔段〕に上がらずに第三〔段〕に、第三〔段〕に上がらずに第四〔段〕に上がろう、とこのように言うならば、そのように言ってはならないと言うべきである。それはどうしてか、と云えば、四段の階段の最初の階段に上がらずに第二〔段〕に上がったり、同様にして、乃至、第三〔段〕に上がらずに第四〔段〕に上がるということは、起こり得ないことであり、あり得ないことである。同様に今の場合も、苦諦を見ないで集諦を見る云々ということは起こり得ないことである。

同じく、聖者阿難が言った。大徳よ、四聖諦は漸次現観〔されるのでしょう〕か、それとも一挙に現観されるのでしょうか。乃至、先の経と同じ。譬えば、阿難よ、もし人が、私は四段の梯の第一の階段に上がらずに屋上に上がろう、とこのように言うならば、そのように言ってはならないと言うべきである、〔と〕詳細に〔説かれ〕、乃至、阿難よ、もし人が苦聖諦を現観しないで集諦を現観しよう〔と〕詳細に〔説かれ〕、乃至、それは起こり得ないことである。[18]」というようにこれら三つの経〔が説かれているの〕である。

苦に対して云々とは、もし、「苦に対して惑いがなく疑いがない者は仏に対しても〔惑いがなく疑いがない〕」という経によって、現観は一時になされるのである、と考えるならば、というのである。どのようにか、と云えば、仏とは無学の諸法である。[19]無学の諸法がすなわち道〔諦〕である。それゆえ、苦を現観することによって彼は道をも現観する。なぜなら、苦〔に対して惑いがなく疑いがない〕と同様、仏に対しても惑いがなく疑いがないから〔道に対しても惑いがなく疑いがないから〕である。惑い（kāṃkṣā）と疑い（vicikitsā）とは別の意味ではない。あるいは、惑いとは決定すること（niścaya）を望まないことであり、疑いとは既に述べた[20]ような相をもつ疑念（vimati）である。〔そうでは〕ない。現行しないことと、〔やがて〕必ず断ぜられる〔べきものとなる〕こととを、念頭に置いて説いたのだからであるとは、現行しないことと、必ず断ぜられることとを念頭に置いて〔経の言葉は〕説かれたの

だから、経によって「現観は一時になされる」と言う〔者があるとしたら〕そのことはそうではない。「苦が現観される時、仏という対象に対して疑いは現行しなくなり、〔疑いはやがて〕必ず断ぜられることとなる。ゆえに、苦に対して惑いがなく疑いがない者は仏に対しても〔惑いがなく疑いがない〕と説かれている」〔というの〕が〔この経の〕意図である。

註

(1) esa は西蔵訳（de dag gi）により esām に訂正。

(2) satyesu は西蔵訳（de ni）と旧訳（此四諦観）とにより sa tv esa に訂正。

(3) -samprayuktair vedanādibhir api は西蔵訳、両漢訳からすれば -samprayuktair api であったかと思われる。AKVy も -samprayuktair api vedanādibhir となっていて、vedanādibhir の語は api の後にあり、AKBh の語ではないことを示唆している。

(4) cf. SĀ 382-383, 本庄 A, Chap. 6 [33], 本庄 B, p. 28.

(5) SĀ 785, 聖弟子苦苦思惟。集滅道道思惟。無漏思惟。相応於法選択。本庄 A, Chap. 6 [34], 本庄 B, p. 29.

(6) SĀ 435-437, 本庄 A, Chap. 6 [35], 本庄 C, p. 161. cf. SN 56, 44. pūrvābhisamaya は平川索引により anupūrvābhisamaya に訂正。

(7) SĀ 419-420, 本庄 A, Chap. 6 [36], 本庄 C, p. 163.

(8) 『光記』（一一五頁）は大衆部などであると言い、『チムゼー』（一三六頁）は上座部や法蔵部などであると言う。

(9) これは本頌として改行する。sodaśa citto は sodaśa-citto に訂正。

(10) 西蔵訳では「この諦現観は十六心に亙る（27ab）とは、〈見現観〉と〈縁現観〉と〈事現観〉とである。そのようであるならば『十六心に亙る』ということでは区別がない」となっている。

(11) この前に katham ity āha の語があるが，西蔵訳に従い除く。

(12) abhisamaya は西蔵訳と AKBh により kāryābhisamaya に訂正。

(13) tad-ākārārtha-bhedataḥ は西蔵訳により tad-ākāra-bhedataḥ に訂正。

(14) AKVy, tathā ca sati ; AKBh, evaṃ ca.

(15) AKVy, vicaya ; AKBh, pravicaya.

(16) AKBh, 351, 14.

(17) 西蔵訳（de ltar）により evam を補う。

(18) SĀ 435-437, 本庄 A Chap. 6 [35], 本庄 C, p. 161.

(19) AK, IV, 32.

(20) AK, V, 12 では見苦所断の vicikitsā が vimati で言い換えられている。

(3)　十六心の依地

世親釈　**(AKBh, 352, 7 ; Pek, 20, b, 3 ; 玄奘 , 122, a, 7 ; 真諦 , 274, a, 2)**

この現観は十六心に亙ると〔先に〕説かれたが

それは〔世〕第一法と同一地に依る。(27d)

〔世〕第一法が依るのと同じ地にこれら十六心は依る。そしてそれらが六地に依るということは先に既に説かれている。

称友疏　(AKVy, 545, 6 ; Pek, 207, b, 4)

そしてそれらが六地に依るということは先に既に説かれているとは、

未至・中間・〔四〕静慮地に属する。(VI, 20cd)

と説かれているからである。

(4)　忍と智とが立てられる意味

世親釈　(AKBh, 352, 11 ; Pek, 20, b, 4 ; 玄奘, 122, a, 11 ; 真諦, 274, a, 10)

また何ゆえに必ず忍と智とがあるのか。

忍と智とは、その順序に、無間(1)〔道〕と解脱道とである。(28ab)

忍は、煩悩の得を断ずるについて〔現在位の煩悩の得とそれを断ずる未来正生位の慧たる忍との〕間に隔たりがあり得ないから、無間道(2)である。(3)いっぽう、智は、煩悩の得から解脱した人々の上に離繋得と共に生ずるから、解脱道である。そのゆえに〔忍と智とは〕両つとも必ずなくてはならない。二人によって〔その一人が〕賊を追い出し〔他の一人が〕扉を閉める如くである。

それでは、もし〔解脱道である苦法智は起こることなくて〕第二の同じ無間道（苦類智忍）と共に離繋得が起こるとしたらどうであろうか。〔そうだとしたら〕同じその所縁（欲界繋の苦）に対して疑を断じた智は起こっていない〔という不合理になる〕であろう。

〔また、もし、忍が無間道ならば、〕煩悩は〔ただ〕忍によって断ぜられるのだから「九結聚は智の所害である」と〔説く〕『〔発智〕論』と矛盾する、と〔いう論難が〕なされるならば、〔それはそうで〕ない。忍は智に伴うものだからである。王に伴う者によってなされたことが王によってなされたと言われるようなものである。

称友疏（AKVy, 545, 9 ; Pek, 207, b, 5)

間に隔たりがあり得ないからとは、「kṛtya 接尾辞は語根の後に付けられて、必要及び義務を意味し、liṅ 接尾辞は kṛtya 接尾辞と同様に、語根の後に付けられて可能の意味を示す」[5]という〔規則の〕ゆえに、可能の意味で kṛtya 接尾辞 -ya が用いられている。すなわち antarya であるとは「隔てられ得る」〔という意味〕である。〔その反対に〕anantarya であるとは「隔てられ得ない」〔という意味〕である。それら（隔てられ得ないもの＝無間道）が煩悩の得を断ずる。[6]それら（無間道）にとっては、それ（煩悩の得）は妨げられ〔ている〕状態にあると考えられる。

無間道（ānantaryamārga）[7]という場合、〔隔てられ得ないという意味の形容詞 anantarya を、それ〕本来の意味を持つ抽象名詞に〔変えるためにṷという〕重複音（ānantarya の中のṷ）を用いたのである。〔すなわち〕無間（ānantarya）とは、隔てられない状態（anantara-bhāvo）、あるいは隔てられない作用（anantara-karman）[8]のことである。それの道が無間道（ānantarya-mārga）である。解脱道

（vimukti-mārga）という場合、〔煩悩からの〕解脱における道（vimuktau mārgaḥ）が解脱道である。煩悩から解脱した状態における道（kleśa-vimukty-avasthā-mārga）という意味である。二人によって賊を追い出し扉を閉める如くであるとは、二人のうちの一人が賊を追い出し、第二〔の人〕がそれ（賊）が〔再び〕入ってこないように扉を閉める。それと同様に、無間道が煩悩という賊を、その得を断ずることによって追い出し、解脱道が、〔未来の離繋得を〕現在化することによって、離繋得という扉を閉めるのである。

また、もし云々ということについて、また、もし第二の同じ無間道〔つまり〕苦類智忍と共に離繋得が起こるとしたらどうであろうか。苦法智は生じないであろう。〔つまり〕これ（苦法智）によってなさるべきことが同じ苦類智忍によってなされるであろう、という意趣である。〔そうすれば〕同じその所縁に対して疑を断じた智〔つまり〕欲界繋の苦〔諦〕に対して疑を断じた智は起こっていない〔という不合理になる〕であろう。なぜなら、疑がまだ断じられていないので、その（欲界繋の）苦〔諦〕に対する法智忍は、疑を伴ったままで生ずるからである。また、その苦〔諦〕に対する類智忍は、疑を断じたものであると言うことはできない。〔苦類智忍は〕それ（欲界繋の苦諦）を対象とするものではないからである。

忍によって云々と。忍によって煩悩は断ぜられるのだから〔と汝は言うが、しかし、次のように〕

『〔発智〕論』は語る。「九結聚は、(1)苦法智所断の結聚、(2)集法智所断、(3)滅法智所断、(4)道法智所断、(5)苦類智所断、(6)集類智所断、(7)滅類智所断、(8)道類智所断、及び(9)修所断の結聚とである[9]」と。また経にも説かれる。「以上のように、比丘たちよ、煩悩は智によって害される。心は電光の如くである」と。それと矛盾する。なぜなら、そこでは結聚は忍によって断ぜられるとは説かれていないからである。〔それはそうで〕ない。忍は云々とは、それはそうではない。なぜかと云えば、忍は智に伴うものだからである。忍は智に伴うものだから、それゆえ、忍所断の結聚は、智所断と言われる。王に伴う者によってなされたことが王によってなされたと言われるようなものである。〔実際は〕王に伴う者（家来）によってなされた何らかの事柄が、〔世間では〕王によってなされたと言われる、それと同様である。しかし、修所断の結聚はただ智所断のみである。その場合は、無間道も智を自性とするからである。煩悩の断に関しては無間道こそが特に課題とされるからである。

註(1)　anantarya- は平川索引（Ⅲ）により ānantarya- に訂正。

(2)　anantaryamārgāḥ は平川索引により ānantaryamārgāḥ に訂正。

(3)　「苦法智忍なれば正しく欲界苦諦下の煩悩の得を断ず。苦類智忍なれば正しく上界苦諦下の煩悩の得を断ず」「無間道と云うは、この位には煩悩の得の最後念が現在にありて、未来生相（訳者注、未来正生位）には択滅の離繫得が来てある」法宣（巻七、二二八頁）。

(4)　an-aṃtarya-śakyatvad は AKBh に従って antarayitum aśakyatvad に訂正。

(5) Pāṇini, III, 3, 171-2.

(6) viprakṛtāvastha は、忍においては、煩悩の得が、既に断ぜられてしまったのではなく、現に断ぜられつつある段階にあるものであることを現すと考えられる。AKVy, 444, 21；611, 20 を参照。宮下晴輝氏の指摘による。

(7) Wogihara 本には anantarya-mārgeneti とあり fn. 5 には -rge it とあるが、-mārga iti に訂正。

(8) Wogihara 本も西蔵訳も -mārga であるが、MSS の -karma を採る。

(9) 『発智論』（大正二六、七九九頁、中、八、九四〇頁、下、八）。

(5) 第十六心（道類智）が見道でない所以

世親釈 (AKBh, 352, 19；Pek, 21, a, 1；玄奘, 122, a, 22；真諦, 274, a, 21)

ところで、諦を見るからして、十六心のすべては見道なのか。〔答えて、そうでは〕ない、と言う。ではどうか。

その中の十五刹那が未見〔の諦〕を見るゆえに、見道である。(28cd)

苦法智忍を初めとして道類智忍(1)に至るまでのそれら十五刹那が見道である。何ゆえか。〔これら十五刹那においては〕未見の諦を見るからである。しかし第十六〔刹那〕においては、先には〔見られて〕い〕なくて〔そのとき初めて〕見らるべき(2)〔諦〕はない。〔すでに見られた道諦を、先に〕見られたごとくに、〔ここで〕重ねて修するのであるから〔第十六刹那は見道でなくて〕修道にほかならない。

しかし、〔道類智忍は類智品の道を縁ずるが、道類智忍自体を見ることはなく、それを見るのは道類

智によるのだから、〕そ〔の第十六心〕によっても未見の道類智忍を見るではないか。〔否、ここでは見・未見は〕諦に関して考えるのであって、刹那に関して〔考えるの〕ではない。なぜなら〔道類智忍を相とする一〕刹那が見られていないからといって、〔道〕諦が見られていないことにはならないからであって、あたかも一茎〔の穀物〕が刈られていないからといって田が刈られていないことにはならないようなものである。

(1)〔沙門〕果であるから、(2)八智と十六行相とを修するから、(3)先の〔向〕道を捨するから、そして(4)〔多刹那に亙って〕継続するものであるから、道類智は修道である。

〔道類智は〕見所断の煩悩の断を保持するから退することがない。だからこそ〔それは〕見道であると、もし〔主張する者がある〕ならば、〔それに答える。〕〔そうでは〕ない。〔見道に退はないが、退がないのは見道に限らないから、その主張は〕原則を過度に適用した過ちに陥ることになるからである。〔それに、修道は見所断の煩悩の断を保持するのだから、同じ理由ですべての修道が見道であるという不合理になってしまう〕。

〔では道類智以外の〕七智はどうして見道なのか。〔そこでは〕見〔諦〕がなお完了していないからである。まだすべての諦を見ることが完了していないので、その途中に在るから、これら〔七智〕はみな見道である。

称友疏　(AKVy, 546, 8 ; Pek, 208, b, 5)

未見の諦を見るからであるということに関して、〔問〕〔智は忍が見た諦を再び見るのである。だのに〕どうして智によって未見の諦を見ることになるのであろうか。〔答〕他の諦がまだ見られていない時にもそれ（智）は存在するから、見道の間に起こる智が見道であって、次々に〔それが連続することを〕念頭において、それ（智）によっても未見〔の諦〕を見ると(3)〔言うのである〕。あるいはまた、

未見を見るゆえに（28c）

〔つまり〕未見〔の諦〕を見るがゆえに十五刹那は見道である。〔すなわち〕そのプドガラに未見を見ることが起こる限り、彼にとって〔その〕諸刹那は見道である。彼が苦〔諦〕を既に見ていても、彼には集〔諦〕に関しては未見を見ることが起こる等々と(4)〔いうようにである〕。〔したがって〕第十六刹那は修道にほかならない、というように補って文を読むべきである。

しかし、そ〔の第十六心〕によっても未見を見るではないかということについて、いかなる未見を〔見るの〕かと云えば、道類智忍をと言う。道類智忍は自己を除く残余の類智品の道を所縁とする。自己自身に作用することは矛盾しているからである。それゆえ、〔道類智忍は未だ見られずに残っているのだから〕未見の道類智忍を見るではないかと言われるのである。(5)諦に関して考えるのであって云々とは、諦に関して見たか見ていないかと考察するのであって、刹那に関して既に見た刹那であるかないか

と〔考えるの〕ではない。なぜか、と云えば、第十五刹那によって類智品[6]を相とする〔道〕諦が見られるのであるが、その同じ〔諦〕が第十六〔刹那〕によっても〔見られる〕からである。先に見たことのない諦を見る訳ではないから、第十六刹那は見道とは立てられない。なぜなら、道類智忍を相とする一刹那が見られていないからといって、諦、〔つまり〕その道諦、が見られていないことにはならないからである。〔それに関する〕世間的な譬喩を説く。あたかも一茎が[7]、〔つまり〕一本の穀物の茎が、鎌で以て刈られていない、〔つまり〕切られていないからといって田が刈られていないことにならないようなものである。それではどうかと云えば、まさしく刈られているという意味である。というのは、不注意から一茎が刈られていなくても、「われわれは田を刈った」と或る人々は言うからである。

果であるから云々とは、果であるから等の理由によって第十六刹那はまさしく修道であることを証明するのである[8]。(1)第十六刹那は修道である。有為の沙門果であるから。一来果の如し、乃至、阿羅漢果の如し。同様に、〔道類智は〕修道である。(2)八智と十六行相を〔得〕修するから、(3)向道を捨するから、(4)継続するものであるから。他の果の如し。第十六刹那においては苦法智、苦類智、乃至、道類智という八智が〔得〕修せられる[9]。無常などの十六行相も〔得〕修せられる。見道においてはそれと同様の八智と十六行相の〔得〕修はない。というのは、そこ（見道）では同類（sabhāga）の智と行相との修習のみがあるからである[10]。

見〔道〕においては、〔現在に〕生じた通りの〔未来の〕忍・智が得修される。（VII, 20ab）と説かれるからである。また、道類智においては先の道である向道は捨せられる。しかし見道では先の道の捨はない。またこの道類智は〔多刹那に亙って〕継続するものである。しかし見道においては、いかなる忍も、あるいは智も継続するものではない。以上、このことからしても道類智は修道である。

他の者が反駁をする。〔宗〕第十六刹那は見道である。〔因〕絶対に退することがないからである。〔喩〕苦法智忍などの如くである、と。あるいは〔他の人は〕先の立論を非難する。その立論は推論によって得られる〔第十六刹那は見道であるという〕法そのものと矛盾するという欠陥がある。〔第十六刹那が〕修道であるということを証明しようとする場合にも、その〔修道であることを証明する〕推論によってその「不退」であるということが得られるからである、と。

それゆえ、このような反駁[11]を危惧して更に退することがない云々と言う。見所断の煩悩の断が持対治（adhāra-pratipakṣa）[12]である道類智によって保持されるから〔退することがない〕。また、もしその果道である第十六刹那より退することがあるならば、預流果から退することがあるであろう。しかし預流果から退することはない。ゆえにその〔第十六刹那〕から退することはないのである。他の人はだからこそ〔見道であると〕言う。それは何のことかと云えば、まさに〔その〕退しないという理由〔によって見道である〕と言われているのである。われわれもその〔見所断の煩悩の断が持対治である道類智に

よって保持されるから退することがないという〕ことを述べる。それでは了解が同じであるかと云えば、反論がなされる。

軌範師は、だからこそ〔それは〕見道であると、もし〔主張する者がある〕ならばと言う。〔つまり〕もし汝が、見所断の断の保持が道類智によって〔なされる〕という、そのことのみによって〔道類智は〕見道である、と考えるならば、それは〔そうでは〕ない。原則を過度に適用した過ちに陥ることになるからである。もし道類智によって見所断の断を保持するという、ただそれだけのことで〔道類智が〕見道であるとすれば、その場合には原則を過度に適用した過ちに陥る（atiprasaṃga）ことになるであろう。その道類智より後のすべての修道は見所断の断を保持するから、すべて〔の道〕が見道のみになってしまうであろう。しかしそういうことは認められない。第十六刹那のみが見道であると汝によって認められている。第十七、第十八などの連続して生ずる刹那、あるいは、二〔日目〕、三日目にそれと〔同〕種類（taj-jātīya）の、勝進道に含まれるものとして生ずる〔刹那〕は〔見道とは認められていない〕。それから退することもない。ゆえにこのようにして〔見道であることの〕理由として説かれた「絶対に退することがない」ということが、確定的なものでないことが示されたことになる。そしてそれが確定的なものでないがゆえにそれは反駁にもならず、また先の立論を非難したことにもならない。

苦法智から道法智に至るまでの七智はどうして見道なのか〔というのは、〕第八の道類智が〔見道〕

でないことが意趣されているのである。見〔諦〕がなお完了していないからであるとは、道類智忍において見〔諦〕は完了するのである。その時にはすべての諦が見られているからである。たとえ苦法智が生じた時に欲〔界〕繋の苦〔諦〕が見られても、色・無色〔界〕繋の苦〔諦〕などはその限りでは見られていない。同様にして乃至、道法智が生じた時にも色・無色〔界〕繋の対治〔道〕はその限りでは見られていないから、見ることがまだ残りを有しており、完了していない。その途中に在るから、〔つまり〕見道の途中に在るから、あるいはその二つの忍の中間に在るから、これら七智はみな見道である。その行者は残りの見るべき〔諦〕に関して〔見たいという〕願いを持っているからというのが〔その〕意趣である。

註(1) mārge 'nvayajñāna kṣāntir は mārge 'nvayajñānakṣāntir と繋ぐ。

(2) dravyam は draṣṭavyam に訂正。

(3) 西蔵訳により iva は除く。

(4) ity aha は西蔵訳に従って ityadi に訂正。

(5) 法宣（巻七、一三二頁）は「前念の道類忍は自体並びに相応倶有法を縁ぜず。我眼で我顔はみえぬ。次念の道類智がその前念の道類忍を観じて道諦の理を見るとは、前念の道類忍を道なり如なりと観ずるのは未曾見を今見るに非ずや」と言う。

(6) -pakṣa- は -pakṣya- に訂正。

(7) AKVy, eka-lunigena ; AKBh, ekena lunigena.

(8) 法宣（巻七、二三二頁）は「見道は向道に収るものなり。今第十六心は果道なり」と言う。

(9) 法宣（巻七、二三二頁）は「道類智は唯道類智のみならず総じて未来の八智を得修する。また道諦下の四行相のみならず四諦下の十六行相をみな得修す。これは頓に一刹那に得修する」と言う。

(10) AK, II, 52d. 櫻部『倶舎論の研究』三六五頁。法宣（巻七、二三二頁）は「見道では苦法智が現在するときは唯未来の苦法智ばかりを得修して余の七智を得修せず。見道では異類修を許さず」と言う。

(11) antar-ntam 意味不明。西蔵訳 rgol ba により訳す。

(12) AK, V, 61ab. 櫻部『倶舎論』一九〇頁以下参照。

(6) 見道における聖者の種類と階位

世親釈（AKBh, 353, 9; Pek, 21, a, 7; 玄奘, 122, b, 9; 真諦, 274, b, 7）

見道と修道とがどのように〔それぞれの別をもって〕起こるかを説きおわった。今や、聖道を生じた行者らにどのような〔区別が〕立てられるかをわれわれは説くであろう。かの見道を自性とする十五刹那と説かれたところの

それらの中にあって鈍〔根の者〕・利根の者が〔随〕信〔者〕・随法者である（29ab）

と知るべきである。それら〔十五刹那〕の中に現に在る鈍根の者が随信者（śraddhānusārin）と言われ、利根の者が随法者（dharmānusārin）と〔言われる〕。信をもって〔四聖諦の意味を〕追及することが随信である。その人にそ〔の随信〕があるから〔彼は〕随信者である。あるいは、彼には信をもって

〔諦の意味を〕追及する習いがあるから〔随信者である〕。先〔の異生位〕に他者〔の教え〕を信頼することによって〔諦の〕意味を追求した〔ので、それが習いとなっている〕からである。随法者も同様である。先におのれ自ら経などの〔教説すなわち〕法〔を学ぶこと〕によって〔諦の〕意味を追求したからである。(1)

称友疏 (AKVy, 548, 9 ; Pek, 210, b, 6)

先に他者を信頼することによって(2)とは、他者に教えられることによって意味を追及したから〔つまり、〕苦などの諦〔の意味を〕理解したからという意味である。「先に」と限定していることによって、〔その後に〕修習する時には他者の教えに依らずに意味を追及する、ということが説かれたことになるのである。随法者も同様であるとは、法によって〔諦の意味を追及することが随法である。それ（随法）が彼にあるから随法者である。あるいは、彼には法によって〔諦の意味を追及する〕習いがあるから〔彼は随法者〕である。(3)先におのれ自ら経など十二部の教説（dvādaśāṅga-pravacana）である法によって〔諦の〕意味を追求〕したからである、と先〔の随信者の場合〕と同様に注釈される〔べきである〕。

註(1) 随信行補特伽羅、随法行補特伽羅については『婆沙論』（大正二七、二七八頁）に詳しく説かれている。ここには随信行の補特伽羅の説明を参考までに引用しておく。

云何随信行補特伽羅。謂有一類。本来稟性多信多愛多恩多楽多随順多勝解。不好思量観察簡択。由彼稟性多信等故。有時遇仏或仏弟子為法要教授教誡。広為開闡無常・苦・空・無我等義。彼作是念。所為我説。無常・苦・空・無我等義甚為善哉。欲令我修如是観行。我応無倒精勤修学。彼勤修学無常・苦・空・無我等観。既淳熟已漸次引起世第一法。次復引生苦法智忍。従此見道十五刹那一切皆名随信行者。

(2) AKVy, pūrvaṃ para-pratyayena ; AKBh, pūrvaṃ para-saṃpratyayena.

(3) Pāṇini, III, 2, 78.

世親釈（AKBh, 353, 15 ; Pek, 21, b, 3 ; 玄奘 122, b, 21 ; 真諦 , 274, c, 3）

これら〔随信・随法の〕両者は、また、

修所断をまだ滅していなければ、果の初めに向かう者である。（29cd）

〔「果の初め」すなわち〕諸果の最初は預流果（srotāpattiphala）である。それはすべての得果の中の第一だからである。これら〔随〕信・随法者その人が、もし先に世間道によって修所断〔の煩悩〕を〔一つも〕断じていない具縛（sakalabandhana, すべての縛をもつ者）であれば、彼らは預流果に向かう者（預流向、srota āpattiphala-pratipannaka）と呼ばれる。

五品を断ずるまで〔もそうである〕。（30a）

もし〔彼ら随信・随法の両者が〕先に世間道によって欲〔界〕繋の修所断〔の煩悩〕の中の五品までを断じているならば、〔それらの人も〕同じく初果に向かう者と呼ばれる。

第二〔果〕へ〔向かう者は〕九を滅する以前である。(30b)

「第二〔果〕へ」とは第二〔果を得る〕ためにである。(1) もし彼ら〔随信・随法の両者〕に、それ（五品の煩悩の断）以上に、六、七、あるいは八品〔の煩悩〕が先に既に断ぜられているならば、彼ら両者は第二果に向かう者と呼ばれる。そして、第二とは何かと云えば、一来果（sakṛdāgāmiphala）である。

欲〔界〕から離染した者、あるいは上〔界〕において〔離染した者〕は第三〔果〕に向かう者である。(30cd)

もし、〔同じ両者が〕、さらに第九品〔の煩悩〕をも断ずることによって欲界から離染しているならば、あるいは上〔界〕において無所有処に至るまでから〔離染しているならば〕、彼らは第三果に向かう者と呼ばれる。そして、第三とは何かと云えば、不還果（anāgāmiphala）である。

称友疏 (AKVy, 548, 14 ; Pek, 211, a, 2)

五品までを断じているならばという場合、「～まで」という語があるから、もし一、二、三、四、五品を断じているならば、具縛の者と同じく初果に向かう者と呼ばれる。

第二〔果〕へ〔向かう者は〕九を滅する以前である。(30b)

という場合、「第二へ」とは第二〔果を得る〕ためにという意味である。

毛皮へ豹を殺す。(2)

〔という言い方が、毛皮を得るために豹を殺すことを意味するの〕と同様である。

九を滅する以前　(30b)

とは九品を断ずるまでは、ということである。意味の上からは、九品〔の煩悩すべて〕を断ずる以外は、と言われたことになる。もし彼ら二種のプドガラに、それ〔つまり〕五品の煩悩の断以上に、六、七、あるいは八品〔の煩悩〕が先に世間道によって既に断ぜられているならば、彼らは第二果に向かう者である。〔本頌に〕「第二〔果〕へ」と言うからである。また、「向かう者」〔という第二十九頌dの語がここにも〕支配を及ぼすから、〔本頌の〕言葉の意味は確定されるのである。

あるいは上において[3]〔離染しているならば〕とは、初静慮より離染しているならば、〔乃至、〕無所有処に至るまでから離染しているならば、ということである。

註(1)　Pāṇini, II, 3, 36.

(2)　*Mahābhāṣya on Pāṇini*, II, 3, 36 quoted in A Dictionary of Sanskrit Grammar, Gaekwad's Oriental Series No. 134.

carmaṇi dvīpinaṃ hanti dantayor hanti kuñjaram.

keśeṣu camarīṃ hanti sīmni puṣkalako hataḥ.

(3)　AKVy, ca ; AKBh, va.

世親釈　**(AKBh, 354, 8 ; Pek, 22, a, 2 ; 玄奘 122, c, 3 ; 真諦, 274, c, 15)**

しかし第十六〔心〕においては、彼らは〔それぞれ〕その向かった果に住する。(31ab)

しかし第十六心が起こった時、彼らはもはや、〔随〕信〔者〕・随法〔者〕とも、果に向かう者とも呼ばれない。ではどうかと云えば、果に住する者〔と呼ばれる〕。〔彼らのおのおのが〕それぞれその向かっていた果において、〔すなわち、預流果向は〕預流果において、〔一来果向は〕一来果において、あるいは〔不還果向は〕不還果において、果に住する者となる。ただし〔この第十六心において〕初めから阿羅漢性(arhattva)を得る(阿羅漢果に住する)ことはできない。見道によって修所断〔の煩悩〕は断ぜられないからであり、また、先に〔有漏道において〕有頂より離染することもあり得ないからである。

そのとき鈍〔根者〕・利根者は信解(śraddhādhimukta)・見至である。(31cd)

その時(第十六心刹那)に、先に随信であった鈍根の者は信解と呼ばれ、先に随法であった利根の者は見至と呼ばれる。〔それぞれ〕信と慧とが勝れていることによって、勝解(adhimokṣa)と見とが顕著だからである。

称友疏　**(AKVy, 548, 26 ; Pek, 211, a, 7)**

ただし初めから阿羅漢性(arhattva)を得ることはできないとは、不還果を得ないで最初から阿羅漢

性を得ることはできない。なぜかと云えば、修所断〔の煩悩〕は断ぜられないからであると言う。なぜなら、見道によって[1]修所断〔の煩悩〕を断ずることはないからである。〔もしそれがあるとすれば〕見道を自性とする十五刹那に在る者は、第三果に向かうより先に阿羅漢性なる果を現証することへと向かうであろうし、したがって第十六心の生じた時には不還より先に阿羅漢になる〔という不合理に陥る〕であろう。というのは、有頂の修所断を断ずることによって阿羅漢性は確立されるからである。

〔反論して〕言う。もし、見道によって有頂に属する修所断〔の煩悩〕を断ずることがないから、それゆえ阿羅漢性を得ることができないのであれば、それでは先に異生の分位において修道によって有頂を離貪することによって、その〔阿羅漢〕果に向かう者は、[2]それら〔十五刹那〕の中に在っては阿羅漢果を現証することへと向かう者となり、第十六心刹那において初めから阿羅漢となるであろう、と。

〔このような反論がなされるので〕それゆえに、また、先に〔有漏道において〕有頂より離染することもあり得ないからである、と答える。先の異生の分位において世間道によって有頂より離染することはあり得ない。〔有頂より〕上に地がないからである。それゆえ、〔見道の十五心刹那において〕初めから〔阿羅漢に〕向かう者も〔第十六心刹那において〕阿羅漢〔となる者〕もないであろう、というのである。

信と慧とが勝れていることによって、勝解と見とが顕著だからであるとは、信が勝れている

（śraddhādhika）ことによって勝解が顕著だから

信解（31c）

である。信が勝れている解脱者が信解だからである。とはいえ、彼に慧がない訳ではない。しかし〔慧は〕顕著でないから、その名を得ないのである。慧が勝れていることによって見が顕著だから

見至（31c）

である。とはいえ、彼に信がない訳ではないと先と同様に述べるべきである。

それに対して他の人々は語源解釈的な仕方によって主張する。〔つまり〕信の増上力（śraddhā-adhipatya）によって見所断〔の煩悩から〕解脱した（mukta）者が信解（śraddhādhimukta）であり、見の増上力（dṛstyādhipatya）によって果に至った（prāpta-phala）者が見至（dṛṣṭiprāpta）である、と。

註(1) bhavāgrikāṇām（有頂に属する）は西蔵訳により除く。

(2) tat-phala-pratipannakaḥ, 西蔵訳になし。

世親釈（AKBh, 354, 16 ; Pek, 22, a, 7 ; 玄奘, 122, c, 16 ; 真諦, 274, c, 25）

では、既に五品〔の煩悩〕を断じた者でさえ第十六心において預流〔果に住する〕者とのみ呼ばれて、一来果に向かう者と〔呼ばれ〕ないのは何ゆえか。そのゆえは

果ある時、〔より〕勝れた果をもつ道を得ることはない。それゆえに、果に住する者が〔さらに〕勝れて行じない時は〔次の果に〕向かう者ではない。（32）

けだし果がまさに得られるその時、〔より〕勝れた果をもつ道（勝果道）は得られないということは定則である。それゆえに、果に住する者は、〔さらに進んで〕他の果を得ることにおいて勝れて行ずることがない限り、〔次の果に〕向かう者とは呼ばれない。〔このことは預流果の場合のみでなく〕他の果の場合も同様に知らるべきである。〔ただし、〕第三静慮より離染した者が〔それより〕下地に依って〔正性〕決定に入るならば、彼は必ず〔より〕勝れた果をもつ道を現前する。そうでなければ、彼はそれより上〔地〕に生じた時、楽根を具えていないことになるであろう。

称友疏（AKVy, 549, 14 ; Pek, 212, a, 2）

五品を断ずるまで〔もそうである〕。（30a）

と〔先に〕説かれている。それゆえ、では～は何ゆえか云々と尋ねるのである。果より勝れた道は得られないとは、一来果に向かう者などの、初品などの修所断の対治道である、〔より〕勝れた果をもつ道〔勝果道、phalaviśiṣṭamārga〕は修習されないという意味である。(1) 勝れて行ずることがない限りとは、未断の煩悩を断ずるために、他の果を得ることを目的として〔さらに〕加行をなさない限りである。その限り向かう者とは呼ばれない。意味上、〔新たに他の果を得ることを目的として〕行ずる時には〔その

の果に〕向かう者になると説かれたことになるのである。というのは、その時に、先に煩悩を断じた〔者に〕先にはいまだ得られていなかった対治〔道〕と及びそれによる〔煩悩の〕断とについての、無漏の得が生ずるというのが定説だからである。(2) 他の果の場合も同様に知らるべきであるとは、第十六心において預流〔果に住する〕者とのみ呼ばれると言われたので、預流〔果〕のことは既に述べた。それゆえ、他の〔果、つまり〕一来果と不還果の場合も〔同様に〕知らるべきだ、というのである。〔すなわち〕世間道によって八品〔の煩悩〕を既に断じた者も、第十六心においては一来〔果〕とのみ言われ、不還果に向かう者とは〔言われ〕ない。というのは、〔或る〕果〔が得られている場合〕には、〔その〕果より勝れた道は得られないからである。同様に、欲界より離染した者、あるいは上〔界より離染した者〕は、第十六心において阿羅漢果に向かう者とは言われない。なぜなら、果〔が得られている場合〕には、〔より〕勝れた果をもつ〔道は得られないからであるのは〕先と同様だからである。

第三静慮より離染した者が云々とは、第三静慮より離染した者が下地に依って〔つまり〕未至〔定〕、あるいは中間〔定〕、あるいは初〔静慮〕、あるいは第二静慮に依って、〔正性〕決定に入るということはあり得る。彼は必ず〔その〕〔より〕勝れた果をもつ(3)第三静慮に属する道を現前する。そしてそれによって第三静慮に属する無漏の楽根を獲得する。なぜなら彼が〔より〕勝れた果をもつ道を現前させるそういう可能性が(4)あるからである。なぜなら彼にとって第三静慮地に属する煩悩は断ぜられているから

である。それゆえ彼は必ず[5]〔より〕勝れた果をもつ道を現前させることに決定している。

そうでなければとは、もし現前させなければという意味である。彼はそれより[6]上〔地〕に生じた時、〔つまり〕その聖者がその第三静慮より上の第四静慮や無色〔界に生じた時〕、楽根を具えていないことになるであろう。というのは、有漏の楽根は地を移ることによって捨てられる。そしてもし無漏〔の楽根〕も現前しないならば、〔彼は〕両方の楽根を具えていないことになるであろう。しかし上界に生まれた聖者には必ず楽根が具わっていると[7]説かれた〔ことになる〕。なぜなら、第四静慮や無色〔界〕に生まれた異生は楽根を具えていないが、聖者は具えていると説かれているからである。また、喜根を具えている者は必ず捨（upekṣa）と命（jīvita）と意（manas）と楽（sukha）と喜（saumanasya）との五根を〔具えている〕等々と説かれているからである。

この点についてわれわれは言う。それは『毘婆沙〔論〕』[8]に記された立場である。しかし、それは〔正統説として〕立てようとする立場のようには見えない。〔その立場を取り上げるに際して〕「他の人々は言う」と述べているからである。第四静慮を得て六地の中のどれか一つの地に依って〔正性〕決定に入る者は、第十六心において未至〔定〕地、乃至、第四静慮地の六地に属する不還果を具える者となる。そのように離染しているからである。第三静慮を得た者は、第四静慮地に属するものを除く五地に属する〔不還果を具える〕。同様に第二静慮を得た者は第三、第四静慮地に属するものを除く四地に

属する〔不還果を具える〕。しかし、離染した者で初静慮を得ていても、第二〔静慮〕をまだ得ていない者が、もし不還果を得るならば、彼は未至〔定〕と中間定と初静慮地の三地に属する不還果を具える。というのは、すべての中の最低の不還も必ず三地に属する不還果を具えると彼らは説明するからである。ゆえに他の主張を考慮して軌範師はそのように述べたのだから〔その主張は〕妥当なものであろう。

註(1) 以上、西蔵訳は多少相違する。
(2) tadā hi pūrva-prahīṇa-kleśa-pratipakṣasyāpratilabdha-pūrvasya tat-prahāṇasya cānāsravā prāptir utpadyate. 文意不鮮明。
(3) vā、西蔵訳により除く。
(4) saṃbhavanā 西蔵訳（srid pa）に従って saṃbhavo と訂正。
(5) 'vśyam は 'vaśyam に訂正。
(6) tsamād は tasmād に訂正。
(7) sukhendriyeṇāsamanvāgama は sukhendriyeṇa samanvāgama に訂正。
(8) 『婆沙論』四六四頁、中、四参照。法宣（巻七、二四〇頁）は『発智論』六（大正二六、九四七頁、上、五）を指示する。

7　修道

(1)　修惑・修道の九品

世親釈　**(AKBh, 355, 1 ; Pek, 22, b, 3 ; 玄奘 , 122, c, 27 ; 真諦 , 275, a, 5)**

このように、まず、多〔離欲〕（倍離欲）・〔全〕離欲の者らについて、〔正性〕決定に入るときの〔聖〕者の〔位の別が〕立てられたが、〔次には〕次第証〔の聖者の位の別〕が説かれねばならぬ。そこで、まず、このことが立説される。欲界においてかの九品の煩悩が説かれたのと同様に、有頂に至るまでの

おのおのの地において九品の過失（煩悩）がある。(33ab)

そして、過失があるごとく

そのごとく、徳（対治である道）がある〔と〕。(33b)

それら〔過失〕の対治である無間〔道〕・解脱道と呼ばれる諸徳も、それぞれの地において、同じく九品である。どのようにして〔九品と数えられるの〕か〔と云えば〕、

下・中・上のものに、さらに下等の別があることによってである。(33cd)

基本の類別（品、prakāra）は三であって下・中・上である。〔それに〕さらにそれぞれ下・中・上が

あることによって、それら〔三〕は〔おのおの〕三種であるから、九〔品〕が立てられる。すなわち、下下品・下中・下上・中下・中中・中上・上下・上中および上上〔品〕である。その中で、下下〔品〕の道によって上上〔品〕の煩悩の断がある。上上〔品の道〕によって下下〔品の煩悩〕の断がある、に至るまで、同様である。初めから上〔品〕の道〔が生ずること〕はあり得ないからであり、また、上〔品〕の道がすでに生じた者に上〔品〕の煩悩〔が起こること〕はあり得ないからである。衣類から粗い垢が先ず除かれ、のちに微細な〔垢〕が〔除かれる〕し、また、大きな闇は微かな光によって破られ、細部の〔闇〕は強力な〔光〕によって〔破られる〕という、これが譬喩の適用法である。けだし白法は強いが黒〔法〕は弱い。一瞬の下〔品〕の聖道によっても、無始の輪廻の中で絶え間無く成長してきた上〔品〕の諸煩悩が根こそぎにされるのだからである。長時に亙って〔身内に〕増広した(1)〔三種の機質の〕異常が〔僅か一〕カルシャのトリヴリット〔薬〕(2)をもって駆逐されるごとくであり、大きな闇が瞬時の小灯火によって破られる(3)ごとくである。

称友釈（AKVy, 550, 22 ; Pek, 213, a, 7）

このように、まず、多〔離欲〕・〔全〕離欲の者らについてとは、多〔離欲〕の者たちと〔全〕離欲の者たちについてということである。その中で、多〔離欲〕の者（倍離欲、bhūyo-vītarāga）とは、その人においては七〔品〕あるいは八品の〔煩悩〕が先に世間道によって断ぜられている人のことである。

九品〔の煩悩がすべて〕断ぜられているその人は〔全〕離欲（kāma-vītarāga）の者である。多〔離欲〕の者の〔聖〕者の〔位の別〕は

第二〔果〕に〔向かう者は〕九を滅する以前である。（V, 30b）

と説かれたことによって立てられている。〔全〕離欲の者の〔聖者の位の別〕は

欲〔界〕から離染した者、あるいは上〔界〕において〔離染した者〕（V, 30c）

と説かれたことによって立てられている。欲界においてかの〔九品の煩悩が説かれたのと〕同様にとは

五品を断ずるまで〔もそうである〕。第二〔果〕に〔向かう者は〕九を滅する以前である。欲

〔界〕から離染した者は〔第三果に向かう者である〕。（30abc）

と説かれたことによって、欲界に九品の煩悩〔のあること〕が説かれている。〔それと同様に、有頂に至るまでそれぞれの地に九品の煩悩がある、と言うのである〕。衣類からとは衣服からである。これが譬喩の用法（dṛṣṭānta-yoga）であるとは、譬喩の適用法（dṛṣṭānta-yukti）だということである。[4] 他の人々は、譬喩の適用法とは譬喩の在り方のこと（dṛṣṭānta-prakāra）である〔と言う〕。つまりこのようなその適用法で以て、あるいはそういう在り方で以て、他の譬喩も説くことができると示唆するのである。そうでなければ〔軌範師は〕「これが譬喩である」とのみ述べたであろう。無始の輪廻の中でとは、初めのない輪廻の中で、である。自らの因によって絶え間無く成長してきた[5]とは、増大したということ

である。それゆえそれら〔煩悩の〕量が過大であるから上〔品〕(6)なのである。それら諸煩悩が根こそぎにされるのだからであるとは、得を断つことによってである。というのは、得は煩悩がそれ（得）によって持続するので、根（ね）とよく似た性質を持っているからである。〔僅か一〕カルシャのトリヴリット〔薬〕をもって駆逐されるごとくとは、譬えば〔僅か一〕カルシャ、つまり〔一〕ダラナのトリヴリット〔薬〕によって、はなはだ長時に亙って〔身内に〕増広した、風気や胆汁などの〔機質の〕異常が駆逐されるごとく、一瞬の下〔品〕の聖道によっても煩悩が〔駆逐される〕。また、大きな闇が瞬時の小灯火によって破られるごとく、そのように煩悩が〔破られるの〕である。

註(1) saṃbarddhitānāṃ は平川索引と称友疏とにより saṃvarddhitānāṃ に訂正。

(2) trivṛtkarṣavat は平川索引と称友疏とにより trivṛtkarṣaniṣkarṣavat に訂正。矢野道雄『インド医学概論』朝日出版社、三一八頁参照。

(3) upaghātavacya は平川索引とマヌスクリプトとにより upaghātavac ca に訂正。

(4) Wogihara 本は esa dṛṣṭāṃta-yoga iti. dṛṣṭāṃta-yuktir dṛṣṭāṃta-yogo…… であるが、西蔵訳に従い esa dṛṣṭāṃta-yoga iti dṛṣṭāṃta-yuktiḥ. dṛṣṭāṃta-yogo…… に訂正。

(5) dhyapita は AKBh に合わせて pyayita に訂正。

(6) abhiprayaḥ は西蔵訳に従い adhimātraḥ に訂正。

(2)　預流果

世親釈（AKBh, 355, 19 ; Pek, 23, a, 4 ; 玄奘, 123, a, 19 ; 真諦, 275, a, 26）

このようにして、九品の煩悩すべての中で

修所断をまだ滅しないで果に住する者は極七〔返〕生である。（34ab）

果に住する者であって、もしその修所断〔の煩悩〕がただ一品すら断ぜられていないならば、彼は預流である。七〔たび〕生まれるから「七〔返〕生」（sapta-kṛt）である。すべての中の極限が「極」である。すべて〔の場合が〕七〔返〕生なのではな〔く、最も多く生を重ねた場合に七返生となる〕からである。経には「極〔多〕は七たび」[1]（sapta-kṛtvaḥ-parama）と誦せられている。彼は極〔多〕の場合には七たび生まれる、という意味である。極〔多〕（parama）の語は最〔多〕の意味である。[2]〔聖〕道は涅槃への流れである。これ（道）によってそこ（涅槃）に趣くからである。今や彼は〔道すなわち流れに〕預かっている、至っている、達しているから、預流である。どのように〔流れに〕預かっているのか。もし初めて道を得ることによって〔流れに預かる〕というならば、第八の者（預流向）もまた〔預流であるということに〕なろう。もし初めて果を得ることによって〔流れに預かる〕というならば、多離欲も全離欲もまた〔預流であるということになろう〕。〔ここに預流とは、四つの〕果のすべてを得る〔筈の〕者に関して〔言われるのであって〕、〔そのような行者が〕初めて果を得ることによって〔預

流と呼ばれる〕のである。

では、何ゆえに彼だけが〔預流〕であって第八の者は〔そうで〕ないのか。向〔道〕（前十五心）と果道（第十六心）とを得るゆえに、見〔道〕と修道とを得るゆえに、そして道類智においてすべての流れ（四諦十六心）を現観するゆえに〔彼こそが預流なのである〕。

称友疏（AKVy. 551, 10 ; Pek. 214, a, 1）

彼は極〔多〕の場合には七たび生まれるとは、彼が生まれる最高は七回であり、それ以上は〔生まれ〕ないという意味である。これによってそこに趣くからとは(3)この道によって涅槃に行くからという意味である。世間でも流れによって行くからである。

もし初めて道を得ることによって〔流れに預かる〕というならばとは、最初の無漏道は見道であるが、それを得ることによって預流であるならば、ということである。第八の者（預流向）もまた〔預流であるということに〕なろうとは、預流果に向かう者も〔預流であるということに〕なってしまうであろう、という意味である。というのは、阿羅漢〔果〕を始めとして逆の順序で〔数えれば〕、阿羅漢と(4)阿羅漢に向かう者などの八〔聖〕者たちの内、随信であれ随法であれ預流果に向かう者が第八の者となるが、彼も初めて〔無漏〕道を得ることによってその預流となるであろうからである。

もし初めて果を得ることによって〔流れに預かる〕というならばとは、もし先に〔得たことの〕なか

った果を得ることによって流れに預かると考えるのであれば、ということである。多離欲も〔預流であるということになろう。つまり〕六品の煩悩を断じて第十六刹那に一来となる者、彼も預流であるということになろう。彼も先に〔得たことの〕なかった果を得るからである。同様に全離欲もまた〔預流であるということになろう〕。彼にとってもその果は最初のものだからである。

そこで次に反論が、〔ここに預流とは、四つの〕果のすべてを得る〔筈の〕者に関して〔言われるのであって〕、〔そのような行者が〕初めて果を得ることによって〔預流と呼ばれる〕のである、と語られる。果のすべてとは、預流果などの四である。[5] それらを得る習い（sīla）[6]がその人にあるので「果のすべてを得る〔筈の〕者」である。あるいは果のすべてを得ることがその人にあるので[7]「果のすべてを得る〔筈の〕者」なのである。その〔人〕に関して、つまりその〔人のこと〕を意図して、初めて果を得ることによって、つまり先に〔得たことの〕ない果を得ることによって、預流と呼ばれる〔と言う〕のである。

では、何ゆえに云々ということについて、どうして彼だけが〔預流〕と呼ばれて、第八の者は〔そうは呼ばれ〕ないのか。彼もまた聖道の流れに預かっている者だからである〔と言うならば、それに答えて〕向〔道〕と果道とを得るゆえに云々と〔言う〕。その果のすべてを得る〔筈の〕者は、十五刹那を自性とする向道と、第十六刹那の修道とを得るが、第八の者は向道のみを得るからだ、というのである。

また見〔道〕と修道とを得るそのことのゆえにとは、彼はまさしくその見道とまさしくその修道とを得るが、第八の者は見道のみを得るからというのである。そして道類智においてすべての流れ（四諦十六心）を現観するゆえにとは、彼は道類智忍を相とする(8)〔流れ〕をも見ることによってすべての流れを現観するが、第八の者は〔そのようには現観し〕ないからというのである。したがってこれらの理由のゆえに果のすべてを得る〔筈の〕者のみが預流と呼ばれ、第八の者は〔預流とは呼ばれ〕ない。というのは、最高の状態に至るからそう（預流と）呼ばれるのである。たとえば世間で、最高に光を作る〔太陽〕が「光を作るもの」と呼ばれるが、蛍は〔光りを作ってもそう呼ばれ〕ない。それと同じである。

註(1) 『別訳雑阿含経』（大正二）四八七頁、中、二三。

(2) 法宣（巻七、二四二頁）は次のように言う。

是は見道に入りて三界の見惑を断尽して第十六心の位に初果に住す。それより修惑をまだ一品も断ぜずに死するなり。その人は人に往き天に返り、また天に往き人に帰りて七度往返して第七生の人趣で余の煩悩を断尽して涅槃に入る。之を七極返の聖者と云う。（中略）七生と云うは人の七生と天の七生とになる。もっともこの天と云うは六欲〔天〕なり。

(3) tena tatra mārgat を西蔵訳によって補う。

(4) 西蔵訳によって補う。

(5) すべての果を得る者とは、次第証の者のことである。法宣（巻七、二四五頁）は「次第証の遍く果を得る者が初めて得る果なり。その義辺によって預流の名を立つ。（中略）一来不還の二は超越の人こそ初めに得れども次第証の人は初めに得せず」と言

う。

(6) tat-prāptuṃ は tat prāptuṃ に訂正。

(7) astīti は西蔵訳に従って astīti に訂正。

(8) kṣaṇasya は西蔵訳に従い lakṣaṇasya に訂正。

世親釈（AKBh, 356, 8 ; Pek, 23, b, 2 ; 玄奘, 123, b, 10 ; 真諦, 275, b, 11）

毘婆沙師は〔説く〕。彼はまさしく、これを別にして、七たび〔まで〕の生有と七たび〔まで〕の中有とを人〔趣〕において結生する。天〔趣〕においても同様であるから、〔合わせて〕二十八有〔まで〕を結生するのであるが、〔両趣における生有・中有はいずれも最多の場合〕七である点が共通しているから「極多は七度である」(1)と〔経に〕説かれている。七処善・七葉〔樹という〕ごとくである(2)、と。

〔反論〕では、経中に「見〔諦〕を完成した〔聖〕者が第八の有を起こすであろうということは道理のないこと、可能性のないことであり、それはあり得ないことである（nedaṃ sthānaṃ vidyate）(3)」と説かれている〔のは何ゆえか〕(4)。〔答え〕一つの趣において〔第八の有はない〕という意趣である。また、もし〔経説の〕言葉どおりに考えるとすれば、中有もないという〔不合理な〕ことになってしまう〔から、そのように考えるべきではない〕。

〔反論〕そのようであるとしても、有頂をその最高〔処〕とする上流(5)には一趣の中で〔事実〕第八の

有を起こすこと〔はあるのに、それ〕が無いことになってしまう〔のは不合理でないか〕(6)。〔答え〕〔いまは〕欲界〔の場合だけ〕を念頭に置いて言ったのであるから〔その〕過失はない。

〔反論〕〔しかし、〕そのことについて証となるどういう経あるいは理があるのか。また、「天および人として七たび」とこのように〔経中に〕誦せられているのに、天・人〔趣〕においてそれぞれ七たびであってけっして両〔趣〕において〔併せて〕七たびなのではないという、まさにその点についてはいかなる証があるか。〔答え〕〔そういう不審はあるかもしれないが〕いっぽう、飲光部の人々は「諸天を七たび、諸人を七たび」(7)というように、それぞれ〔七回と経文を〕誦している。〔だから〕それについては〔教証に〕固執すべきでない。また、人〔趣〕において預流となる者は〔やがて〕同じそ〔の人趣〕に還って般涅槃するし、天〔趣〕において〔預流となる者はやがて〕同じそ〔の天趣〕に〔還って般涅槃する〕。

称友疏 (AKVy, 552, 4 ; Pek, 215, a, 1)

これを別にしてとは、現在の有（生存）とは別にということである。七処善・七葉〔樹という〕ごとくであるとは、たとえば、七である点が共通しているから、経に七処善の比丘（七つの事項に通暁している比丘）ということが説かれるのと同様だというのである。どのようにかと云えば、詳細に説いたあとに〔仏は〕「比丘たちよ、どうすれば比丘は七処善となるであろうか。(1)色を如実に知り、(2)色の集、

(3)色の滅、(4)色の滅に導く道、(5)色の味（asvāda）、(6)患（ādīnava）、(7)離（niḥsaraṇa）を如実に知る。同様に受、想、行、識を如実に知る。識の集、云々、乃至、離を如実に知る」と〔述べる〕。このようにしてこの仕方によれば五七、三十五となるから、「三十五〔処〕善」と〔呼ばなければならないことに〕なってしまう。また七葉〔樹という〕ごとくであるとは、たとえば、それぞれの葉に七枚の〔小〕葉〔の備わっている〕ことが共通しているので、幾百という葉があるのに、その樹は七葉〔樹〕と呼ばれる。それと同様だというのである。

第一の譬喩は教説（pravacana）の中で認められているもの〔として出されたの〕であり、第二〔の譬喩〕は世間で〔認められているものとして出されたのである〕から、二つの譬喩を出すことが必要なのである。

もし七である点が共通しているから「極七返」であると解釈するとすれば、では、経中に〔「見諦を」等々と〕説かれていることが〔それと〕矛盾することになる。ゆえにそれは間違った解釈である、というのが〔その〕意図である。

一つの趣においては第八の生存（有）を引き起こすことはないから矛盾していない。[8] また、もし〔経説の〕言葉どおりに考えるとすればとは、「天〔趣〕と人〔趣〕とに七たび輪廻し流転して苦の終わりをつくる」と、天〔趣〕と人〔趣とに輪廻流転することのみ〕が説かれているのだから、中有もないと

いう〔不合理な〕ことになってしまう。しかし天と人との二趣に七たび生存の生起することがあり、〔その際〕中有は数えられないということが認められる。もし七たびの生存が中有を含んで数えられるのであれば、彼には〔三つの中有と〕四回の生涯（janman）のみがあることになるであろう。したがって以上のように(9)この語が好ましくない〔結果〕に帰結することとなるので、「一つの趣において〔第八の生存はない〕」というその自らの解釈(10)を立てたのである。

他の人々は、そのようであるとしても、上流には云々と言う。もし〔それを〕、一つの趣には第八の生存が起こらない、と汝が解釈するとしても、それではどのように上流の者には一つの趣に第八の生存があるのであろうか。有頂をその最高〔処〕とするという形容語〔による殊別〕にはどういう意味があるのであろうか。〔事実は〕色究竟〔天〕をその最高〔処〕とする〔上流の〕者にも第八の生存が生起することはあり得る。なぜなら

〔雑修する上流はよく色究竟に行く〕。彼は〔全〕超と半超と遍歿とである。他〔の上流〕はよく有頂に行く。（VI, 38ab）

と説かれているからである。〔この疑問に対しては〕彼（色究竟を最高処とする上流の者）のことをも〔ここに〕説くべきではあるが、〔いま〕生存の卓越〔している方の上流のこと〕を述べようとするとき、「有頂をその最高〔処〕とする」という語が〔用いられたので〕ある、とわれわれは〔この形容語

が用いられた〕意図を理解するのである。

欲界〔の場合だけ〕を念頭に置いて言ったのであるからとは、欲界における一つの趣である人趣、あるいは天趣、そこには第八の生存は生起しないが、しかし色〔界〕と無色界においては〔そうでは〕ない、〔生起することがある〕というのである。

それが欲界に関して説かれたものであるというそのことについて証となるどういう経あるいは理があるのか。経とは阿含（教証）であり、理とはここでは推論[11]（比量）である。そしてこのように「そのことについて証となるどういう経あるいは理があるのか」と論難するその同じ人がさらに〔尋ねて〕、天・人〔趣〕においてそれぞれであるという、まさにその点についてはいかなる証があるか云々と言う。つまり、天と人〔の趣〕においてそれぞれ七たび輪廻するのであって、けっして天と人の両〔趣〕において〔併せて〕七たびなのではないという〔点についていかなる証があるのかと尋ねるのである。つまり〕次のことが言われていることになる。〔すなわち〕人〔趣〕において見諦した人、彼は天〔趣〕に三回輪廻し、人〔趣〕に三回輪廻し、その後、天〔趣〕に戻って般涅槃する。あるいは天〔趣〕において見諦した人、彼も同様である。彼は人〔趣〕に三回、天〔趣〕に三回輪廻し、その後に、人〔趣〕に戻って般涅槃する、と。このように、天〔趣〕と人〔趣〕において〔併せて〕七回〔生まれる〕と誦されているということは、〔両趣を〕通じた形で誦されているのであって、〔〔天・人趣〕それぞれ〕とい

うように分けて誦されてはいない、という意味である。

このように軌範師は毘婆沙師側の立場を疑わしいものとし、〔自分の考えを〕立てようとして、いっぽう、飲光部の人々は〔諸天を七たび、諸人を七たび、というように〕それぞれ〔七回と誦している〕云々と言う。飲光部の人々（Kāśapīya）とは他の部派の人々である。彼らは「天〔趣〕を七回、人〔趣〕を七回」という〔経文を〕誦する。そうすれば〔この経文から〕「それぞれ」という意味が得られる。そうなれば、このことによって〔先に〕「それは欲界に関して説かれたのであるということを証するどういう経あるいは理があるのか」と語られた〔反問〕と、「天と人とにそれぞれ七回〔生まれるのであって、両者おいて七回ではない〕[02]というそのことに関するいかなる証拠があるのか」と語られた〔反問〕の両方がともに回答されたことになる。「それぞれ」という意味が説かれるだけで欲界が意図されていることも〔暗に〕示されたことになる。というのは、色・無色界においては〔人趣がないから〕天〔趣〕と人〔趣〕を七たび輪廻することはあり得ないからである。そこに生まれた不還は〔再び〕人〔趣〕に帰って来ないからである。理〔証〕も同じこの〔教証〕から理解される。〔つまり〕最も多くて七回の生存が説かれるその同じ地においてのみ、第八の生存の否定が妥当であり、他においてではないと〔いうようにである〕。それについては〔教証に〕固執すべきでないとは、この場合にどういう証拠があるのか〔教証に固執すべきでない〕というのである。

註(1) SĀ 947. Itiv. 24G. SN 56, 49. 中村元『原始仏教の思想 下』二二頁参照。saptakṛtvaḥ | parama は saptakṛtvaḥparama に訂正。
(2) SĀ 42, 本庄 A, Chap. 6 [38], 本庄 C, p. 164. SN 22, 57.
(3) Bahudhatukasutra. 本庄 A, Chap. 6 [39], 本庄 C, p. 166.
(4) 『光記』（一三八頁、一一行）はこの反論を弥沙塞部によってなされたものとする。
(5) AKBh, VI, 38b.
(6) 法宣（巻七、二四七頁）は「上流の那含は色界の生を遍く受ける。それより無色界に生じて後に、有頂に生じて涅槃に入る。（中略）上流の那含天趣の生は数々受ける。なかなか八生や十生ぐらいにあらず」と言う。
(7) 典拠不明。
(8) 西蔵訳では「……引き起こすことなく、他の趣において引き起こすのであるから矛盾していない」となっている。
(9) tad eva は西蔵訳 de ltar na に従い tad evam に訂正。
(10) tad-ātmīyam は tad ātmīyam に訂正。
(11) tatra, 西蔵訳では artha (don).
(12) 西蔵訳により補う。

世親釈　(AKBh, 356, 17 ; Pek, 24, a, 2 ; 玄奘, 123, b, 22 ; 真諦, 275, b, 25)

〔反論〕では、何ゆえに彼は第八有を起こさないのか。〔答え〕その〔第七有までの〕時を限りとして相続は必ず熟〔して般涅槃〕するからである。なぜかと云えば、かの〔聖〕道がそういう種類（第八

有を起こさぬゆえんとなる種類）のものだからである。七歩蛇に嚙まれた人〔が七歩歩いて必ず死する〕ごとくであり、また、第四日〔瘧〕の熱〔が四日目ごとに必ず発する〕ごとくである。また、〔三結は断じ尽くされていても〕二順下分〔結〕と五順上分〔結〕（五上分結）という七結が残存しているからである。〔第七有に至るまでの〕中間に聖道を現前することがあっても般涅槃することはない。その限りではなお有（輪廻的生存）を感受すべき業が力を保持しているからである。〔第七有においてたまたま〕仏が〔世に〕生ぜず〔仏教の行儀が行なわれていない〕ときは、[1]〔行者は〕在家のままで阿羅漢〔果〕を得るが、〔彼は阿羅漢果を得おわっても〕なお家に住することはない。〔無学道の功能として〕本然に得られる比丘の容相を獲得するのである。他の人々は〔異説を立てて言う〕。〔その場合、彼は仏教〕以外の修行団に属する者の容相をとる、[2]と。

称友疏（AKVy, 553, 20 ; Pek, 216, b, 5）

そういう種類のものとは、それあるがゆえに、その〔第七有までの〕時を限りとして相続は必ず熟〔して般涅槃〕するから、第八有を起こさないような、そういう部類のもの、ということである。七歩蛇[3]に嚙まれた人〔が七歩歩いて必ず死する〕ごとくでありとは、その七歩蛇によって嚙まれた人は七歩歩いて死ぬのであり、それ（七歩）以上でも以下でもない。その毒の種類がそういうものなのである。また、第四日〔瘧〕の熱〔が四日目ごとに必ず発する〕ごとくである。〔つまり〕四日周期の熱が四日

目にのみ生じて、〔それ〕以上でも以下でもない。その病気の種類がそういうものなのである。それと同じだというのである。二順下分〔結〕（dve avarabhāgīye）とは、欲貪と瞋恚とである。欲〔界〕を離染していないからこれら〔二つ〕が生ずる。五順上分〔結〕（pañcordhvabhāgīyāni）とは、

色・無色〔界繋〕の二貪と、掉挙と慢と無明とである。（V, 45bc）

〔と説かれている〕。それ（七回目の生存）より前に涅槃に至ることはなく、また第八の生存を起こすこともないのである。七結が残存しているからであるというこのことは理由にならないと軌範師衆賢は〔言う〕[4]。なぜなら、順上分〔結〕は、上地に属するものだから、欲界において生を起こすことができないからである。他方、それを理由として説く者たち[5]は、「たとえそれらが上地に属するものであっても、その得の力によってそれだけの生存が生起することになる。それら（七結）は無記であるから、上〔地〕においても異熟因として立てられることはない」と言う。中間にとは、途中に、〔七有の〕内において、という意味である。本然に得られる（dharmatā-pratilaṃbhikam）とは、無学道の力によって得られるという意味である。比丘の容相と結びつくのが、そ〔の無学の聖者の〕本性だからである。

註(1)　buddhotpādagrahastha は平川索引に従い buddhotpāde gṛhastha に訂正。
(2)　anyāśramikaṃ liṅgenety は anyāśramika-liṅgenety に訂正。
(3)　aśīrvisa は aśīrviṣa に訂正。

(4) 『正理』（大正二九、六九四頁）には「有余於此作是釈言。由彼有余七結在故。謂二下分五上分結。此亦無能証」と言う。

(5) etad Dhetuvādinaḥ は etad-dhetuvādinaḥ に訂正。

世親釈 (AKBh, 356, 22 ; Pek, 24, a, 5 ; 玄奘, 123, b, 29 ; 真諦, 275, c, 3)

なにゆえに〔経中に、(1)預流は〕無退堕法（堕処すなわち地獄などの悪処に赴く性質をもたぬ者）である〔と説かれているの〕かといえば、そこ（堕処）に赴くような(2)業は〔彼によって〕積まれることがないからである。また〔たとえ積まれたとしても〕積まれた〔業〕は〔その〕相続に(3)異熟〔果〕を与〔果〕する性質を欠いているからである。加行と意楽との清浄のゆえに〔彼の〕相続には強力な善根に(4)よる熏習があるからである。〔もし〕悪処〔に堕すること〕に定まった(5)業があれば、彼は忍〔善根〕をすら起こすことが無いであろう。それについて、また、〔或る頌に〕言う。

愚かな者は(6)小さな罪を作っても下へ行き
賢い者は大きな〔罪〕を作っても利なき〔処〕を離れる。
鉄の塊は小さくても水に沈み、(7)
その同じものが鉢に造られてあれば大きなものでも浮く、と。

称友疏　(AKVy, 554, 5 ; Pek, 217, a, 5)

無退堕法（avinipāta-dharman）とは、経中に「預流であり、無退堕法であり、必ず正覚に至る者であり、極七返〔有〕であり、七たび天〔趣〕と人〔趣〕とに転生輪廻したのち苦の終わりを作る[8]」と誦せられている。どうしてそうであるのかと云えば、そこ（堕処すなわち地獄などの悪処）に赴くような業は〔彼によって〕積まれることがないからであると言う。退堕〔する場所（堕処）〕（vinipāta）とは地獄などの悪処（apāya）である。そこに行くからそこに赴くのである。そこに行くものがそこに赴くものである。何がかと云えば、業がである。聖者の位においては未来の[9]それは積まれていないから、また〔たとえ積まれたとしても〕積まれた〔業〕は〔その〕相続に異熟〔果〕を与〔果〕する性質を欠いているから〔とは〕、凡夫の位において積まれた、不定受の、そこ（悪処）に赴く業は、〔聖者の〕相続に異熟〔果〕を与〔果〕する性質が欠けているから、〔預流の聖者は〕無退堕法であると言われる。〔つまり〕彼にとっては、たとえそこに赴くような業が積まれても、異熟〔果〕を与〔果〕する性質を欠いた状態のものとしてそれがあるように、蘊の相続が転換している（parāvṛtta）のである。それでは、どうしてその蘊の相続は、そこに赴くように積まれた業の異熟〔果〕を与〔果〕する性質を欠いた状態のものとしてあるのか、と云えば、それゆえ、強力な善根による熏習があるからであると言う。その相続は強力な諸善根によって熏習されている（adhivāsita）、つまり数習されている（paribhavita）から

である。それではなぜ強力な善根によって熏習されたのか、と云えば、加行と意楽との清浄のゆえに、〔つまり〕加行が清浄であり、意楽が清浄だからである。その場合、加行の清浄さとは、聖者たちの愛好する戒であり、意楽の清浄さとは仏陀など〔の三宝〕に対する不壊の浄信[10]である。忍〔善根〕をすら起こすことが無いであろうとは、一刹那[11]〔の忍〕をすら起こさないであろう、〔一刹那の善〕心をも起こさないであろう、ということである。いかに況んや加行をやということが意図されている。あるいは亦、悪処に〔堕することに〕定まった業があるときには、その人は順決択分を相とする忍をも生ずることはない。いかに況んや無漏道をやということが〔意図されているのである。従って無漏道を生じた預流果の者は悪処に退堕する業を有しない者、無退堕法なのである〕。

強い善根によって熏習された〔相続〕が、いかに積聚された不善〔業〕の異熟〔果〕を与〔果〕する性質を欠いたものであるか、そのことを頌を以て〔示そうとして〕

愚かな者は小さな〔罪〕を作っても

と〔以下の〕すべてを述べるのである。〔すなわち〕愚かな者は小さな

罪

を作っても、

下〔つまり〕悪処へ行く

それに対して

賢い者は大きな罪を作っても利なき悪処を離れる。

この二つのことを順次二つの喩例によって証明する。

球形をした鉄の

塊は小さくても水に沈む

〔浮くようには〕作られていないからである。しかし

その同じもの〔つまり〕鉄が

鉢に造られてあれば

大きなものであっても水に浮く

〔つまり〕浮かぶのである。そう作られている性質のゆえに〔浮かぶの〕である。それと同様、愚かな者は〔悪処を離れるような〕性質によって〝鉢〟に作られていないから沈み、他方、賢い者は〔悪処を離れるような〕性質によって〝鉢〟に作られているから〔沈ま〕ない。

註(1)　SĀ 947.「不堕悪趣法、決定正向三菩提、七有天人往生、究竟苦辺」

(2)　tad-gami は AKVy に従って tad-gamika に訂正。

(3)　AKVy に従って後ろの samtater の語がここにも係るものと解する。

(4) kuśala は西蔵訳と AKVy とに従って kuśalamūla に訂正。
(5) nipāte は西蔵訳により niyate に訂正。
(6) kṛtva budho は平川索引により kṛtvābudho に訂正。
(7) majjanyadho は majjatyayo に訂正。
(8) SĀ 947.
(9) anāgatasya, 西蔵訳にはない。
(10) 本庄良文『梵文和訳決定義経・註』三〇頁、一二四―一三五頁参照。
(11) kṣamaṇam は西蔵訳では kṣaṇam を予想させる。

世親釈 (AKBh, 357, 5 ; Pek, 24, a, 8 ; 玄奘, 123, c, 6 ; 真諦, 275, c, 11)

〔経に、預流は〕「苦の終わりを作る」と〔説かれているが〕(1)、苦の終わりとは何か。〔その苦〕以後に〔さらに〕苦はないゆえんなるものである。〔だから、「苦の終わりを作る」とは〕苦を〔それ以後の〕結生をもたぬものとするという意味である。あるいはまた、〔苦の〕終わりとは涅槃である。〔では、苦の終わりを作るとは無為法である涅槃を作ることになるが、〕いかにして涅槃を作るのであるか。それ（涅槃）の得をさまたげるものを除くことによって〔涅槃を作るの〕である。「小屋を倒せ、空間を作れ」と言う人がいるようなものである。〔預流〕以外の者であっても〔後有を受けることの〕最多が七たびである者はあろうけれども、〔どの生で涅槃を作るとも〕定まっているのでないから、〔ここに

は〕説かないのである。

称友疏（AKVy, 555, 20 ; Pek, 218, a, 3）

以後に苦はないゆえんなるものであるという場合、その苦の後には他の（次の）生存に属する苦は存在しないもの、それが苦の終わりである。苦の絶滅（duḥkhāvasānam）という意味である。なぜなら、もしそうでなければ、死の時に〔いったん〕苦の終わりはあるであろうが、しかしその苦は〔次の生存に〕結生〔してそこにまた苦を生ずること〕を伴う。それゆえ、苦を〔それ以後の〕結生をもたぬものとするという意味であると言ったのである。

いかにして涅槃を作るのであるかとは、〔涅槃は無為法であり〕常住だから、「作る」ということは道理に合わない、という意図である。それの得をさまたげるものを除くことによってであるとは、涅槃の得をさまたげるものを除くことによって〔という意味である〕。それの得をさまたげるものとは、煩悩の得あるいは取（upadhi）である。[2] それを取り除くことによって涅槃を作るのである。譬えば、テントの〔張られている〕場所には空間は認められない。それ（空間）をさまたげるものが存在している場合に、それを取り除くことによって、〔実は空間はもともと〕常住であるのだが、「空間を作る」と言う。それゆえ「小屋を倒せ」と〔言うために〕「空間を作れ」と言う人がいるようなものであると言う。

〔預流〕以外の者であっても[3]とは、相続の熟した凡夫のことである。定まっているのでないからとは、

或るときには、ここ（現生）で般涅槃するであろうし、あるいは(4)〔或るときには〕中有等(5)において〔般涅槃するであろうから、第七生において涅槃を得ることが定まっていない〕から、それゆえ〔ここには〕説かないのである。

註(1) SĀ 33, 936. 本庄 C, p. 169. cf. SĀ 947.

(2) kleśa-prāptir upadhir vā は西蔵訳 nyon mongs pa 'am phung po yin no であるが、安慧疏（Tho, 379, 6, 5f）にも「煩悩の得」とある。この場合 phung po は skandha ではなく upadhi の訳語。AKBh, 94, 1（平川索引（I）, p. 106）に upadhi の形で出るのは訂正されるべきである。

(3) anyo 'pi vā, Bhāṣya では anyo 'pi ca.

(4) ceti は西蔵訳により yeti と訂正。

(5) 等、西蔵訳により補う。

(3) 一来向・一来果・不還向

世親釈（AKBh, 357, 8 ; Pek, 24, b, 2 ; 玄奘, 123, c, 17 ; 真諦, 275, c, 15）

ともかくも、修所断〔の煩悩〕を〔ひとつも〕断じていない住果者（預流果を得た者）は、このように、七たび〔の生〕を最多とする。

いっぽう、三・四種より離れ二・三生を有する者は家家である。（34cd）

その同じ預流〔の者〕が、三つの理由のゆえに家家〔と呼ばれる〕(1)。〔すなわち〕(1)三・四品〔の修

所断の煩悩〕が断ぜられているから煩悩の断のゆえに、(2)それらの対治なる無漏根を得ているから根のゆえに、(3)二・三生を残しているから生のゆえに〔彼らは家家と呼ばれる〕。しかし本頌では〔(1)と(3)との〕二〔つの理由だけ〕が言及されてい〔て(2)が言われていない〕のは、預流〔の者〕にとって、〔見道の〕後に〔修道に入って修所断の煩悩が〕断ぜられるとき、それら〔諸煩悩〕の対治なる無漏根〔が得られること〕は、〔ことさら本頌の中に〕言われなくても、〔当然〕成立しているからである。〔では、(3)も同様に当然なことであろうに、なぜことさら本頌の中にそれが言われているかと云えば、預流果を得た〕後に〔同じその生の中で一来、不還、あるいは阿羅漢果に達することも〕あり得べきであるから、〔なお受くべき〕生が場合によってもっと少ないこともあるかもしれない。だから〔本頌で〕それ（生）に言及するのである。〔(1)は〕なぜ「五品を断ずるから」でないのか。それら〔五品の煩悩〕を断ずるとき第六は必ず断ぜられ〔彼は家家でなくて一来果に住する者とな〕るからである。なぜなら、彼（家家）にとっては、〔残ったただ〕一品〔の煩悩〕が、〔後述する〕一間の者にとって〔のそれ〕のごとくには、〔次の〕果〔を得るの〕を礙げることはできないからである。〔一間から不還果に進む場合は欲界の修惑を断じ尽くして色・無色界の修惑の断に進むのであるが、家家から一来果に進む場合はそのように〕界を超えるのではないからである。

二・三生を有する者は（34d）

という場合、その人に二〔回〕あるいは三〔回〕の生があるから「二・三生を有する者」（dvi-tri-janmā）である。

或る人々は[2]〔本頌の「二・三生を有する者」という語を〕dvi-tra-janmā というように誦する。〔すなわち〕「二・三」（dvi-tra）とは、二あるいは三は、である。「不変化詞や、āsanna、adūra、adhika という語や、数詞と〔別の〕数詞と〔を結合して〕数詞を意味する〔語を形成する〕」（Pāṇini, II, 2, 25）という〔規則による〕合成語である。「数詞が Bahuvṛīhi 中に〔用いられる〕場合には接尾辞（ḍaj）が付けられる」（Pāṇini, V, 4, 73）という〔規則によって〕合成語の末尾は〔-a の接尾辞が付けられている〕。その人に二〔回〕あるいは三〔回〕の生があるから[3]「二・三生を有する者」（dvi-tra-janmā）なのである、と。

しかし本頌では二が言及されているとは、煩悩の断と生〔を受けること〕との二〔だけが言及されていると〕いうのである。なぜかと〔云えば、それを説明して次のように〕言う。次第証の預流〔の者〕にとって、見所断〔の煩悩〕は先に断じられ、後に〔修道に入って〕修所断の煩悩が一品、乃至、四品（prakāra）に至るまで断ぜられるとき、それら〔諸煩悩〕の対治なる、一、二、三品などの煩悩の対

治である、無漏根は得られている。そのことは本頌の中には説かれない。(4) 言われなくても〔当然〕成立しているからである。対治がなければ煩悩の諸品を断ずることはない。その聖者の煩悩の諸品を世間道によって断ずる場合にも、その対治となる無漏根を得ることはあるからである。生が場合によってもっと少ないこともあるかもしれない〔とは〕、同じこの〔生〕において般涅槃したり、あるいは中有に生まれて〔般涅槃する〕時には〔生は少ないのである〕。なぜかと云えば、後にあり得べきであるから、つまり、預流果の後に〔同じその生の中で〕一来、乃至、阿羅漢になることがあり得るからである。だから〔本頌で〕それ、つまり生に

二・三生を有する者は家家である。(34d)

と言及するのである。〔家家が経る生を〕限定するためである。

ここで一・二種（vidha）〔の煩悩を〕解脱した者は何であるかが考察されねばならない。或る人々は〔そういう者は〕家家である」と言う。

三・四種より離れ（34c）

と言ったのは実例を挙げるためである。あるいはそれ以上はないと数を限定するためである。他の人々は「一・二種〔の煩悩を〕解脱した者は五〔回〕・六〔回〕生まれる者である。〈三・四種より離れ〉という修飾語が説かれているから」と言う。しかしそれはまだ注釈者たちによって考察されていない。

ゆえにそれは〔今後〕考察されねばならない〔問題である〕。

なぜ「五品を断ずるから」でないのかとはどういうことか。「家家である」ということが〔今の〕主題である。〔つまり、なぜ五品を断ずることによって家家と呼ばれるのでないのか、と尋ねているのである〕。それらを断ずるとき云々とは、五品を断ずるときには第六は必ず断ぜられ〔、彼は家家でなくて一来果と呼ばれる者とな〕るからである。なぜかと云えば、なぜなら、彼（家家）にとっては、〔残ったただ〕一品、つまり第六〔品〕の〔煩悩〕が、果、つまり一来果〔を得るの〕を礙げることはできないからである。一間の者にとってのごとくにはというこれは逆の譬えである。たとえば、一間の者にとっては、第九の一品〔の煩悩〕が不還果を〔得ること〕を礙げるが、それと同様には、この預流にとって第六品〔の煩悩〕が一来果〔を得ること〕を礙げることはできない。なぜかと云えば、界を超えるのではないからであると言う。一間の者は欲界を超える者である。ゆえに彼の場合には、第九の一品〔の煩悩〕であっても果を礙げることができる。界を超えるのは困難なことだからである。しかし一来は界を超える者ではない。ゆえに彼の場合には第六の一品の煩悩(5)が果を礙げることはできないのである。

註(1) 法宣（巻七、二五一頁）は「家家の聖者もやはり一来向の中なれども、その中で三四断を別に家家と名づく」と言う。

(2) 「或る人々」の解釈に相当する箇所は西蔵訳にはない。

(3) Wogihara 本は dvitrānya-janmāny asya. Shastri 本により dvitrāṇi janmāny asya と訂正。

(4) śloкena は西蔵訳により śloke na に訂正。

(5) kleśaḥ prakāraḥ は kleśa-prakāraḥ に訂正。AKBh, 320, 5 参照。

世親釈（**AKBh, 357, 16 ; Pek. 24, b, 7 ; 玄奘, 124, a, 5 ; 真諦, 275, c, 25**）

この家家は二種である。〔その中、〕(1)天家家は、天〔趣〕に在って二〔家〕あるいは三家を輪廻したのち、其処であるいは他の天衆の中にて、般涅槃する者であり、(2)人家家は、人〔趣〕に在って、其処であるいは他の洲にて、般涅槃する者である。次に、同じその住果者であって

第五品に至るまでを断じた者は第二〔果〕へ向かう者である。（35ab）

その住果〔者〕の〔煩悩の〕一品ないし第五〔品〕が断ぜられているとき、彼は第二果に向かう者（一来向）であると知るべきである。

さらに第六品を滅した彼は一来である。（35cd）

〔すなわち〕第二果を得た者となる。〔彼は〕天〔趣〕に行ったのち人界に〔ただ〕一度来るから一来である。〔それ〕以上生まれ〔を繰り返すこと〕はないからである。また、貪・瞋・癡が薄いからである、と〔経には〕説かれている。〔なお〕下品〔の貪・瞋・癡〕を残すからである。

さらに、同じその〔一来〕果に住する者が

過失（煩悩）の七・八分（品）を滅すれば、〔彼は〕一生（なお一つの生を余す者）であり、

一間（一つの隔てをもつ者）であり、第三果向である。（36abc）

同じその一来〔の者〕が〔さらに進んで七・八品までの煩悩を断ずるとき、彼は〕三つの理由のゆえに一間であると知るべきである。〔すなわち〕(1)七・八品〔の煩悩〕を断じたから、(2)それら〔諸煩悩の〕対治なる無漏根を得たから、(3)〔なお〕一つの生を余しているから、である。彼については、〔未断の煩悩はただ第九品〕一品〔なのに、それ〕がどうして〔次の〕果〔を得るの〕を礙げることができるのか。〔その一品を断ずれば欲〕界を超える〔者（再び欲界に生まれることのない者）だ〕からである。「業は三つの位（忍・不還果・阿羅漢果）に対して礙げとしてある」と先に（IV, 107cd）述べたのであるが、業のごとく煩悩も同様に〔礙げとしてある〕と知るべきである。〔この場合、第九品の一品の煩悩が次の果を礙げるのはそれを断ずれば一間は欲界を超えるのだから、つまり、業にとっては〕異熟〔果の地を、煩悩にとっては〕等流果の地を超えるのだからである。(1)「間」とはすなわち隔てである。彼は一生をもって涅槃と隔てられているから、あるいは煩悩の一品をもって不還果と隔てられているから、そ〔の果〕に対して〔なお〕一つの隔てがあるので、一間である。そして七・八品〔の煩悩〕を断じた者は第三果向（不還果向）であると知るべきである。(2)先に〔三・四品あるいは七・八〕品〔の煩悩〕を断じた者が〔のちに〕果を得るときも、〔より〕勝れた果をもつ道が現に生じ〔て無漏根が得られ〕ていない限り、〔彼は〕家家でない、あるいは一間でない。

称友疏　**(AKVy, 556, 31 ; Pek. 219, a, 8)**

其処であるいは他の天衆の中にてとは、例えば、三十三〔天〕において見諦してから、二〔家〕あるいは三家を輪廻したのちに、その同じ三十三〔天〕において般涅槃するか、あるいは他の四大王衆〔天〕や夜摩〔天〕において般涅槃する、というのである。他の〔天衆の〕場合にも同様のことが当てはまる。

貪・瞋・癡が薄いからである、(3)と説かれているとは、経に〔説かれているの〕である。どのようにかと云えば、三結を断じていることと、貪・瞋・癡の薄いこととのゆえに一来である(4)〔というようにである〕。下品を残すからであるとは、下の上、下の中、下の下というこれだけの〔品の貪・瞋・癡〕を残しているから、である。

過失（煩悩）の七・八分（品）を滅すれば（36a）

という場合、「過失の分」とは七・八品〔の煩悩〕を相とする過失の部分のことである。「根のゆえに」という第二(5)の理由は、ここに〔も本頌として、つまり〕経として説かれていないが〔当然挙げらるべきであることは第三四頌ｃｄの場合と〕まったく同様に解釈すべきである。

彼については、どうして云々というについて、一間の者の場合には、一品〔の煩悩〕が果を礙げることができるのに、どうして家においては、一品が果を礙げることができないのか、と云えば、〔一間

の者は一品を断ずれば」界を超えるからであると答える。彼（一間の者）は第九品「の煩悩」が断ぜられるとき欲界を超えた者となり、再びそこに生まれない。また、その第九品「の煩悩」は、業と共にそこに生まれて感受すべきものである。ゆえに「一間の者は一品を断ずれば」異熟「果の地と」等流果の地を超えるのだから、「そのような第九品の煩悩は、ただ一品であっても」果を礙げることができるのである。

「業は三つの位（忍・不還果・阿羅漢果）に対して礙げとしてある」と先に述べたというのは

忍・不還果・阿羅漢果を得ることに対して業は甚だしい礙げをなす。（IV, 107cd）

という「本論の頌を指す」。しかしここでは「業の代わりに」煩悩に当てはめるべきである。そのゆえにこそ、業のごとく煩悩も同様に云々と言ったのである。

彼は一生をもって隔てられているからとは、彼つまり七・八品「の煩悩」を滅した一来は、涅槃と一生をもって隔てられているからである。[6] あるいは彼は煩悩の一品をもって不還果と隔てられているから、一間である。[7]「その限り」家家でない、あるいは一間でないとは、世間道によって先に三・四種「の煩悩」を解脱していても、その限りでは家家ではない。また、七・八品「の煩悩」を滅していても、その限りでは一間ではない。それらの対治である無漏根を得ることがないからである、というのである。ゆえに、「より」勝れた果をもつ道（勝果道）が現に生じ「て無漏根が得られ」ていない限りと言う。そ

れらの対治である勝果〔道〕が、あるいはそれより上の品の〔煩悩の〕対治である〔勝果道〕が現前すれば、その時には無漏根が得られるから、家家あるいは一間であるということが意味上説かれたことになる。

註(1) 法宣（巻七、二五八頁）は「もし第九品の惑を断ずれば欲界を超える。そこで第九品の惑が力を尽くして障へる」と言う。

(2) Pradhan 本、Shastri 本には ekavīciko の語があるが、西蔵訳にも両漢訳にもない。

(3) AKVy, rāga-dveṣa-mohānāṃ tanutvad ; AKBh, rāga-dveṣa-mohānāṃ ca tanutvad.

(4) sakṛdāgāmī-bhavati は sakṛdāgāmī bhavati と訂正。

(5) tṛtīyaṃ は dvitīyaṃ に訂正。「根によって indriyatas」という理由は二番目に説かれる。cf. AKBh, p. 357, 12.

(6) vā 'vahitatvaṃ は vyavahitatvaṃ に訂正。

(7) AKBh, ekakleśaprakāravyavahitatvād vā 'nāgāmiphalasya. AKVy, ekena vā kleśa-prakāreṇa vyavahitaṃ asyānāgāmiphalaṃ.

(4)　不還果

a　不還

世親釈（AKBh, 358, 14 ; Pek, 25, b, 2 ; 玄奘, 124, a, 12 ; 真諦, 276, a, 16）

彼は九の滅によって不還である。(36d)

同じその〔一来〕果に住する者はさらに〔欲界の〕九品〔の煩悩すべて〕を断ずることによって不還と呼ばれる。〔彼はもはや〕欲界に〔還って〕来ることがないからである。「五順下分結を断ずることに

よって」と〔経に〕説かれているのは〔今までの〕断を合算するからである。(2)〔五結の断が一時になされるのではなくて〕必ず二あるいは三〔結〕は先に断ぜられているのである。(1)

称友疏 (AKVy, 557, 26 ; Pek, 220, a, 6)

「五」云々というのは、五順下分結を断ずることによって不還であると経に説かれる。断を合算するからであるとは、有身見など〔の五〕の断を一つのものとして立てるからである。二あるいは三〔結〕は先に断ぜられているのであるとは、もし欲界より離貪した者が正性決定に入る場合には、先に世間道によって欲貪と瞋との二が断ぜられている。有身見などは残りなく断じられてはいないからである。もし次第証の者であれば、先に三が断ぜられている。何によってかと云えば、見道によってである。有身見と戒禁取と疑と〔の三が見道によって断ぜられているのである〕。それゆえひとまとめにして「五〔順下分結〕を断ずることによって」と言われるのである。

註(1) SĀ 797.

(2) saṃkulanat は平川索引により saṃkalanat に訂正。

b 五種不還

世親釈 (AKBh, 358, 18 ; Pek, 25, b, 3 ; 玄奘, 124, b, 4 ; 真諦, 276, a, 21)

彼は中・生・〔有〕行・無行般涅槃の者であり、そして、上流

である。（37abc）

彼には中間において般涅槃があるから〔彼は〕中般涅槃である。同様に、〔彼には〕生まれたときに〔般涅槃があるから彼は生般涅槃であり〕、〔彼には〕行によって〔般涅槃があるから彼は行般涅槃であり〕、〔彼には〕無行によって〔般涅槃があるから彼は無行般涅槃である〕、というように〔句を〕当て嵌めるべきである。〔つまり〕その同じ不還が五種なのである。

称友疏　**(AKVy, 558, 1 ; Pek, 220, b, 3)**

彼は中・生・〔有〕行・無行般涅槃の者であり（37ab）

という場合、「彼」とは不還である。彼には、中間における、生まれた時における、行による、無行による般涅槃があるから、「中・生・〔有〕行・無行般涅槃の者であり」〔と言ったのである〕。しかし、われわれには〔Bhāṣya に〕「同様に、〔彼には〕生まれたときに」（evam utpannasya）と言われていることが理解できない。どうして〔頌の中の utpanna-parinirvṛti の語がそのような〕「その生まれた不還に般涅槃がある」と〔いう意味の〕有財釈合成語になるのか。なぜなら〔Pāṇini II, 2, 24 の規定に従えば、その有財釈合成語によって形容されるものと〕別の意味内容をもつものの場合に有財釈と言われるのであって、〔合成語〕それ自体と〔同じ〕意味内容をもつものの場合には〔有財釈とは言われ〕ないからである。〔「その生まれた不還に」というように頌の合成語を理解すれば、「生まれた」という合

成語の支分は、合成語が形容する不還それ自体となるから、有財釈合成語の支分とはなり得ないのである〕。それゆえ、われわれはこの場合 evam utpanne 'sya という読み方を〔正しいものと〕見做す。この e の文字が筆記者によって削除されたと〔考えられるから〕である。そう読めば次のような意味となり得る。〔すなわち、次の〕生涯が生じた時に、その人にとって般涅槃があるから「生般涅槃」である、〔と〕。

もし、まさにその〔utpannasya という〕読みのままであるとすれば、次のように解釈できるかも知れない。〔すなわち Pāṇini II, 3, 38 の規定によれば、「～にも拘わらず」という〕無視の意味の第六格がある。その〔第六格〕によって、「〔輪廻中に〕生涯が生じたにも拘わらずその不還には般涅槃がある、というわけで生般涅槃の不還である」というように、〔その〕合成語は作られるであろう。

あるいは utpannasya という〔単数形〕は、utpanna なるものの種族を表す〔ので、意味的には複数である。すなわち〕utpannānām という意味が utpannasya の意味である。したがって「諸の生じた〔事物〕の般涅槃がその人にはある」というのが「生般涅槃」である〔とも解釈できる〕。

またもし、「般涅槃」[1]という意味だけからすれば、〔この有財釈によって形容される〕不還の意味とは別であるから、〔合成語の〕前〔の支分、つまり utpanna の意味する事物〕は〔不還と〕別の意味内容をもつものではないけれども、不還を指す（同格の）utpanna という語が、「般涅槃」という語と共に

有財釈合成語〔となった〕と認めることができれば、この〔utpannasyaという語形〕は、正当な表現であることとなろう。

その同じ不還が五種なのであるとは、中般涅槃者（aṃtarā-parinirvāyin）、生般涅槃者（upapadya-parinirvāyin）、有行般涅槃者（sābhisaṃskāra-parinirvāyin）、無行般涅槃者（anabhisaṃskāra-parinirvāyin）、上流（ūrdhvaṃsrotas）というように数えるのである。

註(1)　parinirvṛti- は parinirvṛti- に訂正。

世親釈　**(AKBh, 358, 21 ; Pek, 25, b, 5 ; 玄奘 124, 5, 12 ; 真諦 , 276, a, 22)**

(1)中般涅槃者とは〔欲界に歿して色界に生まれるその中間の〕中有において般涅槃する者である。(2)生般涅槃者とは生まれたばかりで、長時間を経ずに、有余依涅槃によって般涅槃する者である。〔彼は〕努めはげむ者であり道が〔速やかに効果を〕もたらす者だからである。他の〔論師ら〕は「彼も無余依涅槃によって〔般涅槃する〕」と言うが、〔そうでは〕ない。〔彼に思いのままに〕寿命を捨する力はないからである。(3)有行般涅槃者は、〔彼自身〕努めはげむ者であるが〔その〕道が〔速やかに効果を〕もたらす者でないから、(1)〔色界に〕生まれてのち〔長時〕加行を怠らず努力して般涅槃するが、いっぽう(4)無行般涅槃者は、努めはげむことも〔なく〕〔速やかに効果を〕もたらす道もないから、懈怠して〔長時間ののちに般涅槃する〕、と〔毘婆沙師は〕伝説する〔けれども〕、他の〔論師ら〕は「有為・無

為を所縁とする道によって涅槃するから(2)〔順次、有行般涅槃者・無行般涅槃者である〕」と〔説く〕。しかしそれは〔そうでは〕ない。〔いかにも有行般涅槃者・無行般涅槃者はそれぞれ有為・無為を所縁とする道によるけれども、中・生般涅槃者もまた有為・無為を所縁とする道によって般涅槃するのであるから、これらもそれぞれ有行般涅槃者あるいは無行般涅槃者であるということになり、〕原則を過度に適用する過ちに陥ることになるからである。

いっぽう、経には〔有行よりも〕無行般涅槃者が先に誦せられている。(3)そのように〔説いて〕こそ〔理に〕合する。(4)なぜなら、〔速やかに効果を〕もたらす〔道を有する者の般涅槃〕は、努力を要せずして得られる点からして、「無行」として〔立てられるのであるし〕、〔速やかに効果を〕もたらす道を有さぬ者〔の般涅槃〕は、〔久しく〕努力して得られる点からして、「有行」として立てられるのだから、〔有行般涅槃者に比して無行般涅槃者はその道が勝れており、従って先に説かるべきなのである〕。〔共に勝れた道である〕が、〔無行般涅槃者の道に比して〕生般涅槃者の道はより一層〔速かに効果を〕もたらすものであり、より上品であり、〔それによって断ぜらるべき〕随眠はより下品である〔から、生般涅槃者は無行般涅槃者より前に説かれるのである〕。(5)上流は〔色界に生まれて後さらに転生して〕上に行く者であって、〔彼の〕般涅槃は生まれたのと同じ所においてではない。「流」は「行」と同じ意味である。(5)

称友疏（AKVy, 558, 18 ; Pek, 220, b, 8）

努めはげむ者であり道が〔速やかに効果を〕もたらす者だからである（abhyukta-vāhi-mārgatvāt）という場合、努めはげむ者とは、精進する者、精進を積んだ者という意味である。彼には〔速やかに効果を〕もたらす道があるから（vāhi-mārga は bahuvrīhi 合成語であるから）、道が〔速やかに効果を〕もたらす者である。どうして〔速やかに効果を〕もたらす道なのかと云えば、行なくして〔般涅槃が〕現前するからである。（abhyukta と vāhi-mārga とは dvaṃdva 複合語であるから）彼は努めはげむ者であり、かつ道が〔速やかに効果を〕もたらす者であるというのが、努めはげむ者であり道が〔速やかに効果を〕もたらす者であるということである。〔彼は〕そういう状態にある。それゆえ生まれたばかりで、長時間を経ずに、有余依涅槃によって般涅槃する者であるというのは、涅槃には二種あるから「有余依涅槃によって般涅槃する」と〔言って〕区別するのである。一切の有漏〔法〕を滅尽する(6)という意味である。

彼も無余依涅槃によってとは、他の人々は、中般涅槃者だけが阿羅漢〔果〕に達して寿命をまっとうす〔るまで生存に繋がれ〕ずに無余依涅槃によって般涅槃するのではなく、生般涅槃者もそれ（中般涅槃者）と同様であると〔言う〕。〔そうでは〕ない。寿命を捨する力はないからであるとは、彼も無余依涅槃によって〔般涅槃する〕というそういうことはない。なぜかと云えば、寿命を捨する力がないから

である。〔つまり〕彼には寿命を捨することにおいて力がないからである。それではどうして彼にはそのことにおいて力がないのかと云えば、或る辺際(7)の第四静慮を獲得した者には寿命を捨する力があるのであるが、その辺際静慮は三洲中の人〔趣〕にのみ生ずる。しかし彼（生般涅槃者）は色界に生じた者だからである。中般涅槃者には寿命を捨する力があるのか、〔そして〕そのこと（寿命を捨する力があること）によって彼はそのように（上に述べたように）無余依涅槃によって般涅槃するのか、と云えば、彼にも〔寿命を捨する〕力はない。しかし〔中般涅槃者には〕、生般涅槃者に〔存在する〕ような、中有に留まるように〔はたらく〕業は存在しない。それゆえ、中般涅槃者は速やかに〔無余依〕般涅槃するが、生般涅槃者は〔生まれてすぐに有余依涅槃し〕寿命のある限り住した後に〔無余依〕般涅槃する。ゆえに生般涅槃者のみが有余依涅槃によって般涅槃すると言われるのである。

有行般涅槃者は〔～と〕伝説するという場合、「伝説する」という語は毘婆沙師の考えであることを示す。〔世親は〕自らの考えを後に経に従って述べるであろう。加行を怠らずとは、過去の加行の持続する力によって〔現在の〕加行をやめないという意味である。努力してとは、尽力してである。努めはげむ者であるが〔その〕道が〔速やかに効果を〕もたらす者でないからとは、その行者は、努めはげむ者だからであり、且つ道が〔速やかに効果を〕もたらす者でないから、というのである。だからこそ彼が有行般涅槃者であることが成り立つ。

懈怠してとは、前とは反対に加行を怠るからである。努めはげむことも〔なく〕〔速やかに効果を〕もたらす道もないからとは、努めはげむこと、〔つまり〕精進することもなく、また〔速やかに効果を〕もたらす道もないから、という意味である。したがってこのように「努めはげむこと」などが様々なので、般涅槃の区別が説かれることとなるのである。生般涅槃者には努めはげむことと〔速やかに効果を〕もたらす道の両方がある。有行般涅槃者には努めはげむことがある。しかし彼には〔速やかに効果を〕もたらす道はない。無行般涅槃者には両方ともにない。〔すなわち〕努めはげむことも〔速やかに効果を〕もたらす道もないのである。

有為あるいは無為を所縁とする道によって般涅槃するからとは、(8)「有為」は行と同義である。同様に「無為」は無行と〔同義である〕。行を所縁とする道によって、〔つまり〕苦・集・道を所縁とする道によって煩悩を断ずる者、彼は有行般涅槃者である。無行を所縁とする〔つまり〕滅を所縁とする〔道によって煩悩を断ずる〕者、彼は無行般涅槃者である、というのである。

しかしそれは〔そうでは〕ない。原則を過度に適用する過ちに陥ることになるからであるについて〔次のように注釈しよう。すなわち〕。しかしそれはそうではない。なぜかと云えば、原則を過度に適用する過ちに陥ることになるからである。〔つまり〕中・生般涅槃者ともに有為・無為を所縁とする道によって般涅槃するのであるから、〔これらも〕それぞれ有行般涅槃者・無行般涅槃者であるというこ

とになり、そこ（不還果）に住する者が二〔種〕(9)のプドガラだけになり、五〔種〕ではなくなるからである。(10)

無行般涅槃者が先に誦せられているとは、「無行般涅槃者、有行般涅槃者」というように、これ（無行般涅槃者）が有行般涅槃者の前に誦せられている。(11)そのように〔誦して〕こそ〔理に〕合する云々とは、無行般涅槃者と有行般涅槃者との二者は順次、〔速やかに効果を〕もたらす〔道を有する者〕と、もたらす道を有さぬ者とであるが、〔これら二種の〕プドガラの内、前者の般涅槃は「無行」として立てられ、そしてもう一方の〔般涅槃〕は「有行」として立てられるからである。どうしてそのように立てられるのかと云えば、かれらの般涅槃が順次、努力を要せずして〔得られる点からして、及び、久しく〕努力して得られる点からしてであると言う。

あるいは(12)〔Bhāsya の〕vāhy-avāhi-mārgayor という〔語〕は、「〔速やかに効果を〕もたらす〔道〕と、もたらさない道」という二つの道そのものを言うのであって、二種のプドガラとは関連しない。〔つまりこの語はプドガラを形容する Bahuvrīhi ではない、とも理解される。というのは〕〔速やかに効果を〕もたらす道は「無行」として立てられ、また〔速やかに効果を〕もたらさない道は「有行」として立てられるからである。「努力を要せずして得られる点からして、〔久しく〕努力して得られる点からして」とは、前者の道は努力なしに現前し、他方は努力して得られるという点からして、というので

ある。それゆえ無行般涅槃者を先に〔説く方〕が理に適っている。

もし、無行般涅槃者の道は「無行」として立てられるがゆえに[13]〔速やかに効果を〕もたらす〔道〕であるなら、生般涅槃者の道も〔速やかに効果を〕もたらす〔道〕であるから、これら二つにはどういう区別が〔あるのか、〕と云えば、それゆえ、生般涅槃者の道はより一層〔速やかに効果を〕もたらすものであり〔つまり〕より調御されている、と答える。無行般涅槃者の〔道〕は、因の積み重ねという点で、そのようにより上品（すぐれた種類）ではない。また随眠はより下品である。道がより上品であることによって〔その随眠はこの上品の道に〕滅せられるものだからである。

上流とは、彼の趣が上方に〔向かっての〕流れであるから、上流である。「制御という点で上であり、身体という点で〔上〕」（ūrdhvaṃ damāc ca dehāc ca）なので、「その制御が上にある人、その身体が上〔天〕にある人」（ūrdhvaṃdamikaḥ ūrdhvaṃdehikaḥ）である、というように〔合成語の中の ūrdhva が〕ūrdhvam〔の語形〕で誦せられる場合がある。〔その場合には〕その〔ūrdhva という〕前分を付けるに際して ūrdhva という語が -m で終わっているから、不変化詞であると理解される。cira という語に ciraṃtana（「久しく続いている」）という〔合成語の中の不変化詞の語形〕があるように、〔ūrdhva の語にも〕ūrdhvam という不変化詞もあると他の人々は〔言う〕。しかし〔そのことによって〕、a の音で終わる ūrdhva という語〔形〕もあることが否定される訳ではない。〔ゆえに上流を

ūrdhvasrotas と言っても差しつかえはない」。

註(1) abhiyuktavhahi-mārgatvat は平川索引（Ⅲ）では abhiyukta-vahi-mārgatvat と訂正されているが、訂正しない方がよい。

(2) -nirvāṇad, 西蔵訳、真諦、AKVy は般涅槃 parinirvāṇad. 玄奘は涅槃。

(3) A N 10, 63f (Vol. V, 119f, 本庄 C, p. 178) などに十種プドガラが説かれる場合は無行般涅槃者が先に説かれる。しかし、SĀ 736. (本庄 C, p. 171f. cf. AKVy, 566, 24ff.) などに十八有学が説かれるこれらの場合には有行般涅槃者が先に説かれる。SĀ 821 も無行般涅槃者を先に出す。

(4) 法宣（巻七、二六四頁）はこれを論主が経部の説を許取したものとする。『チムゼー』（一六六頁）も軌範師の説とする。

(5) 法宣（巻七、二六一頁）は「梵衆天に生まれたものが、そこで死んで次に梵輔天に生ずる。上地へ移って般涅槃するを上流と云う」と言う。

(6) karati は karoti に訂正。

(7) yat prāṃtakoṭika- は yat-prāṃtakoṭika- に訂正。AK, VII. 40d 参照。

(8) AKBh の対応箇所の注参照。

(9) tatrasthau は西蔵訳では de'i phyir となっている。

(10) これら五種の不還は行色界の不還と呼ばれる。法宣（巻七、二六〇頁）は「欲界より色界に往きて般涅槃する。行と云うは、生の字より寛い。色界の中有を受くるのは色界に行くと云うべし。生まれるとは云はれぬ」と言う。

(11) 西蔵訳では「無行般涅槃者が先に誦せられているとは、この無行般涅槃者が有行般涅槃者より前に誦せられている」となっている。

(12) atha は atha vā に訂正。

(13) -śadhyatvat は -sadhyatvat に訂正。

世親釈（AKBh, 359, 10 ; Pek, 26, a, 5 ; 玄奘, 124, c, 4 ; 真諦, 276, b, 8）

〔上流である〕彼は、静慮を雑修すれば、色究竟〔天〕へ行く。（37cd）

上流は、因よりして、および、果よりして二種(1)である。静慮を雑修する者と雑修しない者とがあるから、因よりして〔二種である〕。〔雑修する者は〕色究竟〔天を最上としてそこに般涅槃する者〕であり、〔雑修しない者は〕有頂〔天〕を最上と〔してそこに般涅槃〕する者であるから、果よりして〔二種である〕(2)。もしある〔上流〕がこ〔の生〕において静慮を雑修するならば、彼は〔そこに死して後やがて〕色究竟〔天〕に行って般涅槃する。

彼は〔全〕超・半超および遍歿である。（38ab）

この色究竟〔天〕を最上とする上流は、〔全〕超等の別によって、三種である。その中、(1)〔全〕超（pluta）とは、こ〔の生〕において諸静慮を雑修し、初静慮に味着して、〔上〕三静慮(3)より退した者が、〔死してのち〕梵衆〔天〕に生まれ、先の反復実修の力によって〔再び〕第四静慮を雑修して、そ〔の梵衆天〕より死歿して〔直ちに〕色究竟〔天〕に生まれる。彼は中間において沈むことがないから、〔全〕超である。(2)半超（ardhapluta）とは、そこから、中間において〔少なくとも〕他の一処〔だけ〕でも超過し〔多ければ大梵天を除くいく処かを超過し〕て、浄居天に生まれて、〔次に〕色究竟

〔天〕に入る者である。大梵〔天〕には聖者は生まれない。〔そこは悪〕見処であるからであり、導師は一人である〔べきなのに、そこには大梵天王が在って、もし聖者がそこに生まれれば導師は二人あることになるであろう〕からである。(3)遍歿（sarvacyuta）とは、他のすべての処を経めぐってのち、究竟天に入る者である。

不還はいかなる場合にも(4)同じその生処にて二度目の生を起こすことはない。〔彼は、より〕勝れた所へ〔生まれ〕往く〔べき〕者だからである。そして、そのようであって〔こそ〕彼の不還性は満たされる。〔彼が〕どこか或る〔地〕に生まれ〔そこで死んだ後〕、そこより下〔地〕に〔生まれること〕も〔再び同じ〕そ〔の地〕に還〔り生まれ〕ることもけっしてないからである。(5)

静慮を雑修したら〔ついに〕色究竟〔天〕に往〔って般涅槃することにな〕る〔不還〕は、まず、以上のごとくであると知るべきである。

称友疏（AKVy, 560, 11 ; Pek, 223, a, 1）

静慮を雑修する者と雑修しない者とがあるからとは、静慮が混ざっている者と混ざっていない者とがあるからという意味である。〔混ざっているというのは〕有漏の静慮に無漏〔の静慮〕が混ざっているからである。

こ〔の生〕において諸静慮を雑修して〔上〕三静慮より退した者が(6)という場合、静慮の雑修は第四静

慮の雑修を先とする。

第四〔静慮〕が先に雑修される。（VI, 42a）

と説かれているからである。というのは第四静慮のみが最初に雑修することができ、他は〔最初に雑修でき〕ないからである。そして第四静慮から退しない者には、初静慮などに生ずることはないから、「〔上〕三静慮より退した者が」と言うのである。ではどうして退するのか、と云えば、初静慮に味着してと言う。中間において沈むことがないからとは、中間で沈むことがないからということである。

半超とは云々という場合、他の一処〔だけ〕でも超過し、浄居天に生まれて、色究竟〔天〕に入る者であると、このように文章は関連しているのである。〔悪〕見処であるからとは、大梵〔天〕と最初に大梵〔天衆〕に生まれたばかりの者には「〔大梵天は有情の〕化作者である」という増上慢が〔ある〕から、というのである。(7)導師は一人であるからであるという(8)場合、〔それで〕どうなのかと云えば、大梵〔天衆〕には聖者は生まれないのである。なぜなら、威力ある聖者が(9)そこに生まれたりしたら、〔梵天と聖者の〕両者が導師であることになるからである。けれどもそこにおける統治権は匹敵するもののない業によって〔生じたものである〕。ゆえに〔その統治権は〕匹敵するものを伴わない。

他のすべての処を、〔つまり、〕梵衆〔天〕より歿してから、梵輔〔天〕を初めとし善見〔天〕を最後とする他の十四処を経めぐってのち、究竟天に入る。

どこか或る〔地〕に生まれ、そこより下〔地〕に〔生まれること〕も、[10]〔再び同じ〕そ〔の地〕に還〔り生まれ〕ることもけっしてないからとは、どこか或る〔地〕、例えば、初禅〔天〕に生まれれば、そこより〔下地の〕[11]欲界に決して還って来ることはないから、同様にまた、或る処に[12]生まれればその〔同じ〕処に決して還って来ないから、〔すなわち〕決して再びその初禅〔天〕には還って来ないから、不還性は満たされる。そこにおいて二度と再び生をなすことがないからである。

註(1) dvivadho は平川索引により dvividho に訂正。
(2) -tvat tatra は -tvat. tatra に訂正。
(3) dhyānacayat は平川索引により dhyānatrayat に訂正。
(4) anāgāmī. tatra は anāgāmī tatra に訂正。
(5) 法宣（巻七、二六八頁）は「不還果は唯欲界に帰らぬばかりにあらず。たとへ色界でも曾て生まれた処に再び帰らぬので不還の義が円満する」と言う。
(6) parihīyata は Bhāṣya に従い parihīnaḥ に訂正。
(7) 梵網六十二見経（大正一、二六六頁、中、一七）。DN, i, 2, 5 (Vol. I, p. 18).
(8) eka-māyakatvac は Bhāṣya に従い eka-nāyakatvac に訂正。
(9) prabhāvatas を示唆する西蔵訳の解釈は採用しない。
(10) tatas は Bhāṣya により tasyādhas に訂正。
(11) 西蔵訳は Bhāṣya (359, 22) の 'og (adhas) を存する。

(12)　yotra は yatra に訂正。

世親釈（AKBh, 359, 23 ; Pek, 26, b, 5 ; 玄奘, 124, c, 23 ; 真諦, 276, b, 26）

それ（静慮を雑修した者）より

他〔の上流〕は有頂に往く。（38b）

静慮を雑修しない上流は有頂〔天〕を究極と〔し、そこで般涅槃〕する。なぜならば、彼は他の諸等至（静慮）に味着し、〔この界を去って〕他のすべての〔色界〕処に生ずるが〔五〕浄居天にはけっして入らず、〔色界を去って三〕無色〔処〕に順次に生じた後、〔ついに〕有頂に往って般涅槃するから。(1) こ〔の非雑修の上流〕は〔定（三昧）を楽しんで〕止を行ずるが、先〔に述べた雑修〕の者は〔慧を楽しんで〕観を行ずる。

しかし、われわれが思うに、上流は〔色究竟や有頂にまで至ることなく〕中間において般涅槃することもあるとするのは、理に適っている。〔それなのに〕色究竟や有頂を最上とするというのは、〔それを〕過ぎては行くところがないからであって、預流の〔生は〕七たびを最高とする〔と言う〕(2)ようなものである。

〔以上〕これらが、まず、色界に赴く五〔種〕の不還である。

〔それより〕他の、無色に往く者は、四種である。（38c）

他の、無色〔界〕に往く不還とは、色〔界〕より離染し、そこから歿して無色〔界の諸処〕に生まれる者であって、それはさらに生般涅槃等の別によって四種である。そこで〔先の五種の不還にこの無色界に往く者を加えて〕彼らは六不還となる。それより

以外は、ここにおいて般涅槃する。（38d）

〔それ〕以外は、同じこの生において般涅槃する。この現法般涅槃者が第七〔の不還〕である。

称友疏（AKVy, 560, 31 ; Pek, 223, b, 4）

こ〔の上流〕は止を行ずるとは、有頂を最高とするこの〔人〕、彼は三昧を楽しむ。そして無色〔界〕における三昧は極めて寂静である。ゆえに彼は無色〔界〕に入る。先の者は観を行ずるとは、色究竟〔天〕を最高とすると説かれたその〔上流〕、彼は慧を楽しみ浄居〔天〕に入る。中間において般涅槃することもあるとする[3]というこのことは、論の著者たち（śāstrakāra）によって決定されてもいない[4]が否定されてもいない。ゆえに否定するものがないのだから、われわれが思うに、色究竟〔天〕を最高とする上流と有頂〔天〕を最高とする〔上流〕が、中間において〔つまり〕色究竟〔天〕や有頂〔天〕に入らないで[5]、般涅槃することは理に適っている。可能であるとわれわれは思う、という意味である。しかし「色究竟〔天〕を最高とする者」「有頂〔天〕を最高とする者」と言われているではないかと云えば、それゆえ、色究竟や有頂を最上とするというのは、〔それを〕過ぎては行くところがないから、〔つ

まり〕色究竟〔天〕と有頂〔天〕より上には行くところがないからである、と言う。預流の〔生が〕七たびを最高とする〔と言う〕(6)ようなものである、〔つまり〕彼（預流）には二〔生〕あるいは三生を起こした後に般涅槃することがあり得ないわけではないが、それ（七生）を越えて第八の生を受けることはないから、七たび〔の生〕を最高とする者と言われる。〔それと同様である、と言うのである〕。

彼はさらに四種であるとは、中般涅槃者はないので五ではない。彼らは六不還となるとは、中般涅槃者と生般涅槃者と有行般涅槃者と無行般涅槃者と上流と、及び第六番目の無色〔界〕に行く者とである。〔無色界に行く者には〕四種(7)の別を数えない〔で、それらを一つとして数える〕からである。現法般涅槃者(8)とは現生〔の欲界〕において般涅槃する者という意味である。

註(1)　五浄居天に行かない理由を『チムゼー』（一七〇頁）は「五浄居天が聖者の処なので、そこから死去した後には無色界の凡夫の処には生まれないからであり、〔無色界の凡夫の処に〕生まれた者も聖者の処には行かないのが自然の道理だからだ」と説明している。

(2)　sapta kṛtvaḥparamatvam は saptakṛtvaḥparamatvam に訂正。

(3)　aṃtarā-parinirvāṇam は aṃtarā parinirvāṇam に訂正。

(4)　niścitam は西蔵訳（bris pa）に従えば likhitam か。

(5)　ca pravisya は西蔵訳（ma shugs par）により cāpravisya に訂正。

(6)　sapta kṛtvaḥparamatvam は saptakṛtvaḥparamatvam に訂正。

(7) ca-turdha- は caturdha に訂正。

(8) drstadharmap-arinirvayī は drstadharma-parinirvayī に訂正。

c　九種不還

世親釈　(AKBh, 360, 12 ; Pek, 27, a, 3 ; 玄奘, 125, a, 8 ; 真諦, 276, c, 10)

三をさらに三種にして、色〔界〕に往く〔不還〕は九であると示される。(39ab)

三不還をさらに三種に分けることによって(1)、色〔界〕に赴く不還は九〔種〕となる。いかなる三〔不還〕をであるか。中〔般涅槃〕と〔広義の〕生般涅槃とおよび上流を、である。〔それら三者を〕どのように三種に分けることによってか。まず、(1)中般涅槃を、速やかに〔般涅槃する〕と、ゆっくり〔般涅槃する〕と、久しくして般涅槃すると〔に分けること〕によってである。〔それらは〕三〔種の火花の〕譬喩に〔対応せしめられる〕。〔次に〕(2)生般涅槃を、生〔般涅槃〕・有行〔般涅槃〕・無行般涅槃〔に分けること〕によってである。これらは〔三つ〕ともすべて〔色界に〕生まれてのち(2)般涅槃するのであるから〔広い意味でいずれも〕生般涅槃である。〔そして〕(3)上流を、〔全〕超等〔の三〕に分けることによってである。

あるいはまた、三者のすべてが、速やかに〔般涅槃する〕と、ゆっくり〔般涅槃する〕と、久しくして般涅槃すると〔に分けられること〕によって〔各々〕三〔種〕である〔から、不還は九種となる〕。

さらに、業・煩悩・根の殊別からして、それらに殊別がある。(39cd)

それら〔中般涅槃・生般涅槃・上流の〕三〔種〕の、そして〔それを開いた〕九種の、不還には、さらに、(1)業と(2)煩悩と(3)根との殊別からして殊別がある。まず、三〔種の不還が殊別されるの〕は、〔彼ら三種の不還は〕その順序にそれぞれ、(1)起（中有）〔において感受さるべき業〕を、〔直後の〕生〔において感受さるべき業〕を、あるいは後次〔の生〕において感受さるべき業を積み重ねているからであり、〔彼らには〕(2)順次、下・中あるいは上〔品〕の煩悩が現行するからであり、そして〔彼らは〕(3)上・中あるいは下根の者であるからである。〔これら三種をさらに三つに分けた〕かの九〔種〕[3]にも、同じそ〔の業・煩悩・根の殊別〕からして、おのおの、理に適うように、殊別が〔立てられる〕。〔すなわち、〕三つ一組のものの初めの二つ（中般涅槃の三種と生般涅槃の三種と）は(2)煩悩と(3)根との殊別からして〔殊別が立てられること〕前〔記〕のごとくである。三つ一組のものの後の一つ（上流の三種）は(1)後次〔の生〕において感受さるべき業の殊別からしても〔殊別が立てられる〕。そこでこれら〔中般涅槃・生般涅槃・上流の三種の不還〕は、九品の煩悩と根とがあるゆえに、九不還となる。

称友疏　(AKVy, 561, 16 ; Pek, 224, a, 6)

いかなる三をであるか[4]云々とは、「三不還」と〔いうように経には三種が〕分けて説かれていないために理解できない他の者が尋ねたのである。軌範師もそれらが状況から推して説かれた〔も同然であ

る〕と見て解説している。中と生般涅槃とは、中般涅槃と生般涅槃とという意味である。および第三の上流と、というのである。

速やかにと、ゆっくりと、久しくして般涅槃するとによってである。〔それは〕三〔つの〕譬喩に〔対応せしめられる〕とは、(1)速やかに般涅槃する者と、(2)ゆっくり般涅槃する者と、(3)久しくして般涅槃する者とが、三つの譬喩に対応せしめられるべきである。譬えば、小さな火花（札火小星、parittaḥ śakalikāgniḥ）が生じた刹那に滅するとしよう。第一の速やかに般涅槃する者はそれと同様である。譬えば、燃え盛る火によって熱せられた、鉄鎚によって打たれている鉄の球や鉄の鋤〔の発する〕鉄の火花（鉄火小星、ayaḥ-prapātikā）が飛んだ刹那に滅するとしよう。第二のゆっくり般涅槃する者はそれと同様である。譬えば、「鉄の球」〔云々ということは〕先と同じであるが、〔その〕鉄の火花が飛び散って地面に落ちないで滅するとしよう。第三の久しくして般涅槃する者はそれと同様である。しかしこの経は先に詳細に記されたので(5)改めて記されない。

生・有行・無行般涅槃によってであるとは、生まれて〔すぐに〕般涅槃するのと、行によって〔般涅槃するの〕と、行なくして般涅槃するのとの、三種の区別によって、九種の不還がある、と〔文章は〕続くのである。〔狭義の〕生般涅槃者は、生まれるや否や般涅槃する者であって、行によって〔般涅槃する者でも〕あるいは行なくして般涅槃する者でもない。有行般涅槃者は生まれて直ちには般涅槃しな

い。それではどうかと云えば、行によって〔つまり〕過去の行を止息しない〔で永く励んだ〕力によって般涅槃する。たとえもし彼に〔速やかに効果を〕もたらす道があっても、努力して般涅槃するからである。他方、生般涅槃者は努力して〔般涅槃するのでは〕ないという点で区別がある。また、無行般涅槃者は過去の行を止息して、〔つまり〕行なくして般涅槃する。[6] 以上、これが彼ら〔三者〕の区別であると考えられる。一方、有行般涅槃者と無行般涅槃者の二者もどうして「生般涅槃者」の名を持つかを示すために、これらは〔三つ〕ともすべて〔色界に〕生まれてのち般涅槃するのであるから〔広い意味でいずれも〕生般涅槃である、と言ったのである。

〔全〕超等〔の三〕に分けることによってとは、全超と半超と遍歿とに分けることによってという意味である。あるいはまた、三者のすべてがとは、中〔般涅槃者〕と生般涅槃者と上流とには、速やかに〔般涅槃する者〕と、ゆっくり〔般涅槃する者〕と、久しくして般涅槃する者という三種〔の区別〕がある。或る中般涅槃者は速やかに〔般涅槃する者〕であり、或る〔中般涅槃者〕はゆっくり〔般涅槃する者〕であり、〔或る中般涅槃者は〕久しくして般涅槃する者である。生般涅槃と上流も同様である。ゆえに「〔三不還をさらに〕三種に分けることによって、〔色界に赴く〕不還は九〔種〕となる」という〔第三九頌ａｂ句の直後に述べられた頌の〕関連性〔を説明する〕その同じ〔語〕が〔ここでも〕語られるべきである。

さらに、それらに殊別がある。（39c）

云々ということに関して、それら三の、〔つまり〕中〔般涅槃〕と生般涅槃と及び上流の〔不還と〕、そして〔それを開いた〕それら九種の〔不還〕には、それぞれ〔本頌に〕説かれたような三種の殊別、〔つまり〕業と煩悩と根との殊別からして、〔すなわち〕業〔の殊別〕と煩悩〔の殊別〕と根の殊別からして、殊別がある。どのようにかと云えば、三は云々と言う。起（abhinirvṛtti）とは中有である。起（中有）において感受さるべき（順起受、abhinirvṛtti-vedanīya）業を積み重ねているから中般涅槃者であり、〔直後の〕生において感受さるべき（順生受、upapadya-vedanīya）業を積み重ねているから生般涅槃であり、後次〔の生〕において感受さるべき（順後受、aparaparyāya-vedanīya）業が積まれているから上流である。このように先ずそれら三者には業の殊別からして殊別がある。順次、下・中あるいは上〔品〕の煩悩が現行するから、同じそれら〔三者〕に煩悩の殊別からして殊別がある。そして、上・中あるいは下根の者であるから、順次同じそれらに根の殊別からして殊別がある。

かの九〔種〕(7)にも、同じそ〔の業・煩悩・根の殊別〕からして、おのおの、理に適うように、殊別があるという場合、「かの〔九種〕にもおのおの」とは、区別された九種には〔それぞれ〕という意味である。「同じそれからして」とは、業などの殊別からして、順次にではなく、理に適うように殊別があると理解すべきである。どのようにかと云えば、三つ一組のものの初めの二つ云々と言う。つまり中般

涅槃者の三と、生般涅槃者の〔三〕とである。これら二組の三者は煩悩と根との殊別からして〔殊別される〕。〔すなわち〕下と中と上との煩悩が現行することと、上と中と下との根であることとによって順次殊別される。業の殊別によって〔殊別されるわけ〕ではない。何故なら、最初（中般涅槃者）の三者には順起受業が等しく〔存在し〕、第二の〔生般涅槃者の三者〕には順生受業が等しく〔存在する〕からである。三つ一組のものの後の一つ（上流の三種）は、後次〔の生〕において感受さるべき業（順後受業）の殊別からしても、殊別される。全超など〔の三〕には別々の順後受業が〔存在する〕からである。ゆえに〔上流の三者は〕順後受業の殊別と、煩悩と根との殊別とによって〔殊別される〕のである。〔後次〔の生〕において感受さるべき業（順後受業）の殊別からしても、と〕「も（ca）」の語が附されているからである。〔「煩悩と根との殊別とによって」とは〕順次、下・中・上の煩悩の現行と上・中・下の根とによって殊別される、という意味である。そこでこれらは、九品の煩悩と根とがあるゆえにとは、それで彼ら不還[8]は九種の煩悩と九種の根とのゆえに、九不還となる。業が言われないのは〔業の殊別が〕すべてに充てはまる[9]わけではないからである。なぜなら最初の二組の三者には業の殊別からする殊別はないからである。

それでは彼らはどのように九種の煩悩を持つ者であろうか。この場合、煩悩は下・中・上の三種である。中般涅槃者には下〔品の煩悩〕があり、生般涅槃者[10]には中〔品の煩悩〕があり、上流には上〔品の

煩悩〕がある。その中で、第一の中般涅槃者は下下〔品〕の煩悩を持ち、第二〔の中般涅槃者〕は下中〔品〕の煩悩を持ち、第三〔の中般涅槃者〕は下上〔品〕の煩悩を持つ。生般涅槃者の中で、第一の生般涅槃者は中下〔品〕の煩悩を持ち、第二の有行般涅槃者は中中〔品〕の煩悩を持ち、第三の無行般涅槃者は中上〔品〕の煩悩を持つ。上流の者の中でも、〔全〕超は上下〔品〕の煩悩を持ち、半超は上中〔品〕の煩悩を持ち、遍歿[11]は上上〔品〕の煩悩を持つ、というようにである。

どのように九種の根を持つ者であろうか。根もまったく同様に上・中・下[12]の三種である。中般涅槃者には上〔品の根〕があり、生般涅槃者には中〔品の根〕があり、上流には下〔品の根〕がある。その中で、第一の中般涅槃者は上上〔品〕の根を持ち、第二〔の中般涅槃者〕は上中〔品〕の根を持ち、第三〔の中般涅槃者〕は上下〔品〕の根を持つ。生般涅槃者の中で、第一の生[13]般涅槃者は中上〔品〕の根を持ち、有行般涅槃者は中中〔品〕の根を持ち、無行般涅槃者は中下〔品〕の根を持つ。上流の中でも、〔全〕超は下上〔品〕の根を持ち、半超は下中〔品〕の根を持ち、遍歿[14]は下下〔品〕の根を持つのである。

註(1) tridha bhedad は AKVy では tridha-bhedad と compound に見られている。

(2) upapanna は AKVy, Shastri 本に従い upapadya に訂正。

(3) navānām は真諦訳、西蔵訳、AKVy にない。玄奘訳は「三」とする。

(4) katham eṣāṃ trayāṇāṃ は AKBh に従って katameṣāṃ trayāṇāṃ に訂正。
(5) 趣経、七善士趣経、AN, 7, 52 (Vol. IV, p. 70ff). 本庄 Chap. 3 [19]. AKBh, 122, 10 ff. 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明 世間品』九〇頁参照。
(6) anaṃtareṇa は aṃtareṇa に訂正。
(7) navāṇāṃ は西蔵訳にも AKVy にもない。玄奘訳にはあるが、真諦訳にはない。
(8) navāṇāgāmino は西蔵訳に従い anāgāmino に訂正。
(9) avyapitvat は avyāpitvat に訂正。
(10) upapadyapa-riniṛvāyiṇāṃ は upapadya-parinirvāyiṇāṃ に訂正。
(11) sarvasthānacyuto は AKBh では sarvacyuto.
(12) Wogihara 本、madhyaṃ 脱落。
(13) prathamaṃ は prathama に訂正。
(14) sarvasthānacyuto は AKBh では sarvacyuto.

d　七善士趣

世親釈　**(AKBh, 361, 3; Pek, 27, b, 4; 玄奘, 125, a, 29; 真諦, 276, c, 26)**

では、どうして経中に七つの善士趣が説かれているのか。(1)

上流に殊別〔を立て〕ないことによって、七つの善〔士〕趣があるとされる。(40ab)

上に流れる性質ある者(2)が上流(3)である。そ〔の上流〕について〔三種の〕殊別を立てることなく説くこ

とによって、経中には〔中般涅槃者三と生般涅槃者三と上流一の〕七つの善士趣（よき人の次生への生まれ往き）が語られている。では何ゆえにこれら〔七〕だけが善士趣であって、〔その〕他の有学（預流・一来）の諸趣は〔そうで〕ないのか。これら〔七つ〕の趣に属する彼ら〔有学〕には、ただよい業〔すなわち〕善〔業〕に対する実践のみがあって、よからぬ〔業すなわち〕不善〔業〕に対する実践はない[4]。また、これらの趣に往った者は再び還って来ることがない。ところが、いま述べたようなそういうことは、他の〔預流・一来らの〕場合には無い。だから

よい〔業〕に対する実践とよからぬ〔業〕に対する非実践とによって、また、往って〔再び〕還る事の無いことによって、これらは〔善士趣〕である。（40cd）

〔これら〕七つが善士趣であり、他は〔そうで〕ない、と〔いうのである〕。では「善士とはいかなる〔者〕か。正見を具えた有学である」[5]云々とまさしく経中に説かれているのは〔何の意味かといえば〕、他〔の有学〕にも見方によっては善士性がある〔という意味である〕。五種の悪をけっしてなさぬことによる律儀を得ているからであり、また、〔見所断のみならず修所断にもわたって〕多くの不善を断じているからである。しかしここでは、見方〔のいかん〕にかかわらず〔善士性を有する不還の〕人々（不還）〔のみ〕について言っているのである。

称友疏　(AKVy, 563, 19 ; Pek, 227, a, 3)

では、どうして経中に七つの善士趣が説かれているのか、ということに関して「比丘たちよ、私は汝たちに七種の善士趣と無取般涅槃とを説こう」というその経すべては「趣経によるがゆえに」(III, 12d) というその箇所において既に記したので(6)、更に記さない。その経の中に、三種の中般涅槃者と三種の生般涅槃者との六趣と、上流という第七趣との七種の善士趣が説かれている。

上に流れる性質ある者 (ūrdhvaṃ sravaṇa-dharmā)(7) ということに関して、この語の形は kṛd-affix (-man) をつけて作られた語 (dharman) で終わっている。〔この語はその後の語 ūrdhva-srotāḥ (m. sg. nom.) を形容する Bahuvrīhi-com. であるから -dharmaḥ となるはずである。しかし著者は -dharmā という語形を用いている〕。この語形は発音 (vidhā) のためであることを示している。上にというのは副詞である。

そ〔の上流〕については〔三種の〕殊別を立てることなく説くことによってとは、その上流を〔この経では〕全超などに区別して説かないから、という意味である。経の説明は教化対象となる人々の考え方に依るものだからである。

他の有学の諸趣は〔そうで〕ないとは、預流と一来との趣はそうではない、という意味である。趣 (gati) と生 (upapatti) と来世 (saṃparāya) というこれらは経では同義語として語られている(8)。

彼らにはとは、不還にはである。殺生などを行わないからただよい業に対する実践のみがある。非梵行などを実践しないからよからぬ〔業〕に対する実践はない。というのも不善心によっては非梵行などを実践するからである。しかし彼ら離染している者は、既に不善を断じているから、よい行いのみを実践することがあり、よくない〔行いを実践すること〕はない。

再び還って来ることがないとは、〔或る趣に生じた者たちは、その趣〕より下、あるいはそ〔の同じ趣〕には決して帰らない[9]という意味である。

ところが、いま述べたようなそういうことは、他の場合には無いとは、よいことのみを実践しよくないことは実践しないということと、再び帰ることはないという、そういうことは預流と一来にはない、というのである。

他にもとは、預流と一来にもという意味である。見方によってはとは、別の観点においてある〔から〕、「見方による」のである。[10]〔預流・一来にも〕或る仕方で〔善士性が〕あるという意味である。どのような仕方でかと云えば、五種の悪をけっしてなさぬことによる律儀を得ているからであると言う。殺生、偸盗、邪婬、妄語、飲酒を相とする五種の罪を実践しないこと、行わないこと、による律儀（saṃvara）つまり〔悪からの〕遮蔽（saṃvaraṇa）、それを獲得しているからである。何故なら、聖者は他生においてもこれら五種の罪を犯さないからである。「なさぬことによる律儀」（不作律儀、

akaraṇa-saṃvara）〔を獲得している〕と言うのは、〔単に学処を〕受持（samādāna）することによる律儀は〔悪業を行わないことが〕決定的ではないからである。多くのとは、見所断[11]の不善をすべて完全に断じているからであり、しかし、欲界繋の修所断の〔煩悩の〕一部は、可能性に応じて、〔断じて〕[12]いるからである。

しかし云々というのは、しかし〔或る人々には〕見方〔のいかん〕にかかわらず〔善士性が存在するのである〕。〔つまりその人々には〕預流や一来のように、別の仕方で善士性があるというのではない。それでどうなのかと云えば、〔その人々には〕すべての罪に関して畢竟不作律儀を獲得していること、及びすべての不善なる見所断の煩悩を断じ、欲界繋の修所断の九種〔の煩悩〕のすべてを断じていることによって〔必ず善士性があるの〕である。そういう不還の善士〔のみ〕について、ここでは、すなわち経では、「七種の善士趣[13]」として言っているのである。ゆえに他の者たちの別の観点からする善士性が否定されているわけではない。

註(1)　Gatisūtra, MĀ 6, 本庄 A, Chap. 3 [19], 本庄 C, p. 167. AN 7, 52. cf. JRAS 1906, p. 446.

(2)　AKBh, ūrdhvaṃsravaṇadharmā AKVy, ūrdhva-sravaṇa-dharmā.

(3)　ūrdhvasrotā は Shastri 本に従い ūrdhvasrotaḥ に訂正。

(4)　法宣（巻七、二七五頁）は「欲界に経生する有学の聖者もみな善根を行ずれども、欲界の経生の聖者には妻がありて非梵行を

行ずるゆえに凡夫と差別なし。そこで善根は行ずれどもまた悪も行ずる」と言う。

(5) SĀ 1055, 本庄 A Chap. 6 [44], 本庄 C, p. 167. AN 4, 205.

(6) AKBh, 122, 8ff. AKVy, 270, 22-272, 4. 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明 世間品』八九—九一頁、九四—九七頁。

(7) 前掲註(2)を見よ。

(8) AKVy, p. 270, 30. 山口益・舟橋一哉『倶舎論の原典解明 世間品』九五頁。

(9) 西蔵訳に従って tatra-tatra caiṣām を tatra vaiṣām と訂正。

(10) Pāṇini, IV, 3, 5.

(11) -grahātavyānām は -prahātavyānām に訂正。

(12) 西蔵訳により補う。

(13) satpa は sapta に訂正。

e 経生の聖者

世親釈 (AKBh, 361, 15; Pek, 28, a, 1; 玄奘, 125, b, 21; 真諦, 277, a, 10)

では、〔同じ界において〕生を経た不還にも、この殊別はあるか〔と云えば〕、無い。(1) 何ゆえかと云えば、

欲〔界〕において生を経た聖者は他の界へ往くことが無い。(41ab)

欲界において〔或る〕生を経た聖者は他の界へは行かぬ。不還果に達すれば、同じその生において般

涅槃するからである。しかし、色界において生を経た〔聖者〕は、時に無色〔界〕に入ることもある。[2] 有頂を最上とする〔不雑修の〕上流なる者が〔それである〕。では、〔経によれば、三十三天から人界に生まれた（欲界に経生した）〕帝釈〔天〕は[3]「私は最後に〔阿羅漢から〕退堕するとき、かの色究竟天として聞こえているそ〔の天〕に生まれ出るであろう」[4]と言う〔のであるが、それは何ゆえであるか〕。毘婆沙師は「〔帝釈天は〕阿毘達磨をよく知らないから〔そのように言うの〕である。〔経の中で、その帝釈天の言は〕世尊によっても遮せられていないが、〔それは彼を〕喜ばせておくがよいからである」と〔説明する〕。

彼と、上〔界〕に生じた者とは、けっして転根と退を有しない。(41cd)

かの欲界に経生した〔聖者〕および上界に生まれた聖者はけっして転根しない。また、いかなる仕方で退することもない。では何ゆえに他の生を経る聖者および色・無色〔界〕に入る〔聖者〕に[5]転根（indriya-saṃcāra）と退（parihāṇi）は認められないのか。〔かの聖者にはそれらが〕無いからである。何ゆえに無いのか。他の生に住する〔間に修習を重ねる〕ことによって諸根がいっそう成熟しているから〔転根の要はなく〕、また勝れた所依〔身〕を獲得するから〔退することもない〕。

ところで、未離欲の（まだ欲界の煩悩を離れていない）有学〔すなわち預流や一来〕は何ゆえに中間で〔すなわち、中有において〕般涅槃する者とはならないのか。〔彼は〕まだ道に熟達していないので

〔聖道が彼に速やかに〕現前することはないからであり、また、〔彼にとって未断の〕諸随眠は極めて劣ったものではないのだから〔それを断ずるにはなお強い聖道のはたらきを要するから〕である。(6)〔いっぽう、〕毘婆沙師らは「〔未離欲の有学に中般涅槃がないのは、〕欲界は越えがたいものだからである。けだし彼のしなければならぬことは多い。〔すなわち、なお未断の〕不善と無記との煩悩を断ずることがあり、二・三の沙門果に達することがあり、そして三界を越えることがあるのだが、〔彼が〕中有に在る間にそれをなすことは不可能である」と〔言う〕。

称友疏 (AKVy, 564, 17 ; Pek, 228, a, 3)

では、生を経た不還にも、この殊別はあるかという場合、〔「この殊別」とは〕中般涅槃などの〔殊別のことである〕。「生を経た不還」とは(7)第一の生において預流果あるいは一来果を得、第二の生において不還となった者である。

欲〔界〕において（41b）

という限定語〔を附したの〕は、色界において生を経た〔不還〕は時には無色〔界の諸天〕に入ることもあるからである。(8)同じその生において般涅槃するからであるとは、欲界には苦が多いので、彼は激しく〔欲界を〕厭うことによって〔そこにおいて般涅槃するから〕というのである。

では、云々とは、帝釈〔天〕が〔次のように〕言うのである。「私がここから歿して人〔趣〕に生ま

れて、もし阿羅漢〔果〕に到達して、般涅槃しないならば、私は最後に〔阿羅漢から〕退堕するとき、かの色究竟天として聞こえているそ〔の天〕に生まれ出るであろう」と。彼は天〔趣〕においては預流であり、人〔趣〕に来て「般涅槃しよう」と言っているのであるから、〔欲界において〕生を重ねた〔聖〕者であるはずである。「最後」つまり衆同分の最後に、「私は退堕するとき」、つまり阿羅漢から未得退（aprāpti-parihāṇi）[9]によって退堕するとき、「かの色究竟〔天〕に生まれ出るであろう」というように願望を述べていることからすると、〔この経には〕「他の界に行くことがある」ということが示されていると理解される。だからどうして〔この〕経に「欲界において他の生を経た聖者は他の界に行かない」という意味が説かれていると見られるであろうか。汝は「法相をよく知らないから帝釈はそう言ったのである。だから間違いではない」と言うかも知れない。では、そういうことを聞かれた世尊は、どうして「汝はそう言ってはならない」と彼〔の言葉〕を否定されなかったのであろうか、と云えばそれゆえ、世尊によっても遮せられていないが、〔それは彼を〕喜ばせておくがよいからであると言う。欲〔界〕の苦を捨てることを願っているのであるから、喜ばせておくがよいというのがその意図である。[11]軌範師衆賢は、死相の生起によって苦しむ者は喜ばせるのがよいからである、と〔言う〕。[12]

諸根がいっそう成熟しているからとは、慧などの根の等流果が優れて養われているからという意味である。また勝れた所依〔身〕を獲得するからとは、害されておらず、道が現前することに適した優れた

所依を得るから、ということである。利根でありながらも、〔道が現前することに〕所依が不適な点があるゆえに、諸徳から退堕することが見受けられる。そういう訳で、他の生に住する〔間に修習を重ねる〕ことによって根が一層成熟しているから、転根はない。また優れた所依を得るがゆえに退がない。〔そういう訳で〕他の生に住するというまさしくこのことのゆえに、他の界に行くことはないのである。道に熟達していないので現前することはないからでありとは、道に熟達していないので〔道が〕現前しないという、そういう理由のゆえに、未離欲の預流と一来の有学は、中般涅槃者ではない。また、諸随眠は極めて劣ったものではないのだからとは、彼にあっては随眠が極めて劣ったものではないから、それゆえ、中般涅槃者ではない。これは軌範師（世親）の回答である。

毘婆沙師たちの回答はどうかと云えば、毘婆沙師らは欲界は越えがたいものだからであると〔回答する〕と言う。どうして〔越えがたいの〕かと云えば、〔次のように〕述べられる。なぜなら、けだし彼のしなければならぬことは多い〔からである。すなわち、なお未断の〕不善と無記との煩悩を断ずることがあ〔る。つまり〕彼は、欲界繋の不善の〔煩悩〕と、色・無色〔界〕繋の無記の煩悩とを断じなければならない。更に離欲した（欲界から離染した）有学は、無記の〔煩悩〕のみを断じなければならない。また、二・三の沙門果に達することがある。〔つまり〕二あるいは三の沙門果を獲得しなければならない。すなわち、一来は不還果と阿羅漢果との二つの沙門果を獲得しなければならないし、預流は一

来果と不還果と阿羅漢果との三つ〔の果〕を〔獲得しなければならない〕。更に、離欲した者（欲界から離欲して不還果に住する者）は阿羅漢果ただ一つを獲得しなければならない。そして離欲していない者は三界を越えることをしなければならない。離欲した者であっても色〔界〕を離欲していない中般涅槃者は二界を越えなければならない、というように〔彼のしなければならないことは多いのである〕。

註
(1) 西蔵訳、両漢訳により na を補う。
(2) 法宣（巻七、二七八頁）は「欲界に経生する聖者は生死を厭う心は強きゆえに色界に生ぜず。色界に経生する聖者は厭離の心が少なき故に無色にも生ずる」と言う。
(3) śakraṇa は śakreṇa に訂正。
(4) MĀ 134, 本庄 A, Chap. 6 [45], 本庄 C, p. 167. cf. Waldschmidt, Bruchstücke Buddhistischer Sūtras aus dem Zentralasiatischen Sanskritkanon, pp. 103-107.
(5) rūparūpyapraveṣendriya- は西蔵訳に従い rūparūpyapraveśasya cendriya- に訂正。
(6) 西蔵訳、両漢訳により duḥsamatikrāmatvat の後にダンダを入れる。
(7) 'nāgāmīyaḥ は 'nāgāmī yaḥ に訂正。
(8) 法宣（巻七、二七七頁）は「欲界経生の聖者は悉く現般なり。不還果を証するは必ず現身に涅槃に入る」と言う。
(9) 未得退は普通は aprāpta-parihāṇi である。cf. AKBh, p. 377, 17.
(10) eva は西蔵訳により evaṃ に訂正。
(11) 『婆沙論』二七七頁、中、一六。

(12)『正理』（大正二九）六九八頁、中、九。

f　雑修静慮

世親釈（AKBh, 362, 9; Pek, 28, b, 3; 玄奘, 125, c, 8; 真諦, 277, b, 2）

彼は、静慮を雑修すれば、色究竟〔天〕へ行く。（VI, 37cd）

と説かれた。では、いかなる静慮が最初に雑修されるのか。

第四〔静慮〕が先に雑修される。（42a）

なぜなら、それは最も適応性のある（karmaṇya）三昧であるし、〔また〕容易な〔実践〕道（楽通行すなわち四根本静慮）(1)の中の最上だからである。さて、〔それは〕次のように雑修される。〔すなわち〕阿羅漢あるいは不還が、(2)〔連続する多刹那の〕流れを伴う〔つまり、多刹那に亙る、〕無漏の第四静慮に入る。〔次に、〕それから出て、流れを伴う有漏の同じそれ（第四静慮）に入る。そしてさらに無漏の〔第四静慮〕に〔入る〕。このようにして、(3)〔連続する刹那の〕流れを〔次第に〕縮減することによって、〔ついに〕無漏〔の第四静慮〕の二刹那に入り、〔次に〕有漏の二〔刹那〕に〔入り〕、そしてさらに無漏〔の二刹那〕に〔入る〕、と伝説する。これが雑修の加行である。

〔雑修の〕完成は刹那〔ごと〕の雑〔修〕による。（42b）

〔次に、〕無漏〔の第四静慮〕の〔一〕刹那の直後に有漏〔の一刹那〕が現前し、有漏の〔直後に〕

無漏が〔現前する〕とき、〔中間の〕有漏の〔一〕刹那が〔前後の〕無漏〔の二刹那〕と雑わることによって雑修〔の第四静慮〕は完成される、と毘婆沙師らは〔言う〕。〔その中で、前の〕二刹那は無間道に似ているし、第三〔刹那〕は解脱道に似ている。

このように第四静慮を雑修して、〔引き続き、〕その力によって他の〔三静慮〕も〔同様に〕雑修される。〔行者は〕欲界の中の三洲において最初に雑修する。後に退失する者は、色界〔に生まれてそこ〕において〔さらに雑修するのである〕。〔毘婆沙師は第四二頌bのように言う〕が、〔実は、一〕刹那の雑修は仏を除いては不可能である。そこで〔聖者らの場合は〕三〔刹那の〕流れの中で、欲するままに〔静慮に〕入ることによって〔雑修が〕完成することとなる、とわれわれは考える。

では、何のために静慮を雑修するのか。

生と住とのために、また、煩悩〔による退失〕を怖れているゆえに〔静慮を雑修する〕。

(42cd)

三因によって静慮を雑修する。(1)利根の不還は浄居〔天〕に生まれるために、及び、(2)現法楽住のために〔雑修する〕。(3)鈍根の〔不還〕は、また、煩悩〔が起こって退失すること〕を怖れるから、退失しないために〔雑修する〕。〔雑修は、退失の縁となる〕味着と相応する三昧を遠ざけるからである。いっぽう、利根の阿羅漢らは、〔ただ〕現法楽住のために〔雑修し〕、鈍根の〔阿羅漢〕は、〔現法楽住に

加えて、〕煩悩〔が起こって退失するの〕を怖れているから不退のためにも〔雑修する〕。

称友疏 (AKVy, 565, 25 ; Pek, 229, b, 1)

雑修される（ākīryate）。（42a）

というのは雑修される（vyavakīryate）ということであり、混ぜ合わされる（vyatibhidyate）ということである。有漏の

第四が[4]（42a）

〔つまり第四〕静慮が、二つの無漏の〔第四静慮〕と混ぜ合わされるという意味である。容易な道（sukha-pratipad）の中の最上だからであるという場合、容易な道とは四根本静慮のことである。

静慮における道は楽な行道（pratipat sukhā）である。（VI, 66ab）

と説かれているからである。[5] それら〔四静慮〕の内、第四静慮は八種の災患（apakṣala）を免れているから最高である。[6] と伝説するという場合、「伝説する」（kila）という語は毘婆沙師の考えであることを表す。他方、自分自身の考えは後に、刹那の雑修は不可能である云々〔という語〕で示している。

二刹那は無間道に似ているとは、無漏と有漏との〔第四静慮の〕ことである。第三〔刹那〕は解脱道に似ているとは、無漏〔の第四静慮〕のことである。鈍根の者は、また、煩悩を怖れるから雑修するのである。「また」（ca）の語があるがゆえに、浄居〔天〕に生まれるためと、現法楽住のためにも雑修す

るのである。他方、利根の不還は浄居〔天〕に生まれるために、及び、現法楽住のためにのみ雑修する。煩悩を怖れるからではない。彼らには退が有り得ないからである。他方、〔鈍根の阿羅漢と不還は〕どうして煩悩を怖れるがゆえに退失しないために雑修するのかと云えば、〔雑修は〕味着と相応する三昧を遠ざけるから、退失しないために〔雑修するの〕である。〔退失しないためにとは、不還と阿羅漢との〕果から「私は退失することがないように」〔と願って〕ということである。

註(1)　AK, VI, 66ab.

(2)　法宣（巻七、二八二頁）は「之を修する人は阿羅漢あるいは不還果の一分に局る。何ゆえなれば、先ず未離欲の聖者は根本定に入ること能はぬ。さて離欲の異生は根本定に入りても無漏定を起こすこと能はず。そこで阿羅漢不還に局る」と言う。

(3)　pravāhāprahāsena は西蔵訳（rgyun phri nas）と平川索引（Ⅲ）により pravāhāpahrāsena に訂正する。

(4)　caturtham は本頌の語であり改行すべきである。

(5)　法宣（巻七、二八一頁）は「四根本定は共に止観均等にして快く転ずる故に何れもみな楽通行なれども、その中に第四静慮は最も勝る」と言う。

(6)　AK VIII, 11ab.

第四〔静慮〕は、しかし、八つの欠点を離れているから不動である。〔八つの欠点とは〕尋・伺と呼吸と楽などの四〔受〕とである。（櫻部『倶舎論』二九四頁参照）

g　五浄居天

世親釈　(AKBh, 363, 6 ; Pek, 29, a, 6 ; 玄奘, 126, a, 5 ; 真諦, 277, b, 26)

さて、何ゆえに浄居〔天〕への生まれはただ五つなのか。かの雑修される第四静慮として〔上に〕説かれたところの

それが五種であることによって、浄居〔天〕に生まれるのも同じ五つである。(43ab)

その雑修は下・中・上・より〔上〕・最も〔上〕の別によって五種である。第一〔の雑修〕においては三心が現前する。無漏と有漏と無漏とである。第二においては六〔心〕が、第三においては九〔心〕が、第四においては十二〔心〕が、第五においては十五〔心〕が〔現前する〕。これら〔五種の雑修〕の果が、その順序に、五浄居（無煩・無熱・善現・善見・色究竟）〔天への生まれ〕である。

この場合、〔雑修における〕有漏心なるものの力によってそれら〔五天〕に生まれるのである。〔無漏が生を感ずることはないからである〕。

他〔の論師たち〕は「信等の根〔のそれぞれ〕の優勢なことによって五〔天のそれぞれへの生まれ〕がある」と〔異説を立てている〕。

称友疏　(AKVy, 566, 5 ; Pek, 230, a, 1)

五種である云々とは、下、中、上、より上、最も上のことである。第一においては三心が〔現前す

る〕という場合、その〔第一の雑修の〕プドガラにそれだけの能力（三心）があるから、〔それより〕後〔の第二乃至第五の雑修のプドガラ〕にも同様に〔三心はあると〕説くべきである。第二においては六がとは、無漏と有漏と無漏との三〔心〕と、更に無漏と有漏と無漏との別の三〔心〕とで六〔心〕になる。また、第三においては九が、第四においては十二が、第五においては十五〔心が現前する〕ということに関しても全く同様のことが当てはまる。これらの〔果が〕、その順序にとは、これらの雑修の修習の果が、順次、五浄居〔天への生まれ〕であるというのである。つまり、下〔品〕の修習の果が無煩〔天への生まれ〕であり、乃至同様に、最も上〔品〕の修習の果が色究竟〔天への生まれ〕である。

信等の根の優勢なことによってというのは、大徳シュリーラータの考えである。信の優勢な修習の果が無煩〔天への生まれ〕であり、乃至同様に、慧の優勢な修習の果が色究竟〔天への生まれ〕であるというのである。

h　身証

世親釈　**(AKBh, 363, 12 ; Pek, 29, b, 1 ; 玄奘, 126, a, 15 ; 真諦, 277, c, 5)**

そして、滅を得る不還が身証であるとされる。(1)（43cd）

その〔不還〕に滅〔尽定〕の獲得があるから「滅を得る〔不還〕」である。ある不還が〔滅を得るとき、すなわち〕滅尽定を得るとき、彼は身証（kāyasākṣin）と呼ばれる。涅槃に似た法を身によって現

証するからである。では、どのようにして〔それを〕身によって現証するのか、と云えば、〔滅尽定には〕心が無いのであるから〔それが〕身に依存して生ずることによって〔と伝統説は説く〕が、〔正しくは〕次のように〔説かれ〕ねばならない。

かの〔不還〕はその〔滅尽定〕から出ると、識を伴った身にいまだかつて得たことのない静けさを得る。それによって、彼に次のような〔思い〕が起こる。「滅尽定は実に静かだ。滅尽定は実に涅槃に似ている」と。このように彼はそ〔の滅尽定〕の静けさを身によって現証するのである。得と智との現証によって〔それを〕証得すること（pratyakṣīkāra）が現証である。

「有学は十八である」[2]と〔説く〕かの経中になにゆえに身証は説かれていないのか、と云えば、〔身証には有学たる〕因が無いからである。では因とは何か。無漏なる〔戒・定・慧の〕三学[3]とその果とである。そ〔れら〕の別によって〔十八〕有学は立てられるのだからである。しかし、滅尽定は学でもなく学の果でもない。[4]だからそ〔の滅尽定〕を有するから〔といって身証が〕別種の有学として説かれることはない。

称友疏（AKVy, 566, 16 ; Pek, 230, a, 7）

ある不還がとは、信解（śraddhādhimukta）もしくは見至（dṛṣṭiprāpta）〔の不還〕が、である。身によって現証するとは、心がないので、身体だけによって現証するのである。どのようにして身のみに

よって現証するのかと云えば、〔滅尽定が〕身に依存して生ずることによって〔現証する〕と言う。

次のように〔説かれ〕ねばならないとは、軌範師〔世親〕自身の考えである。得と智との現証によってとは、三昧時にあっては、それに適した所依の得によって〔滅尽定の寂静さを〕現証することによって、また〔滅尽定より〕出観した時には、それを感受する智によって〔滅尽定の寂静さを〕現証することによって、ということである。証得することが現証であるとは、識を伴った身体の寂静さが獲得される状態において、〔身体による〕現証ということがあり得るということが意図されているのである。あるいはまた、識を伴った身体の寂静さが獲得されることによって、識を伴わない身体の寂静さの状態において〔も身体による現証が〕獲得されることが理解されるということである。

「有学は十八である」と〔説く〕かの経中にとは、給孤独長者が世尊にお訊ねした。「大徳よ、供養すべき人々はいか程ございますか。」世尊は答えられた。「長者よ、十八種の有学と九種の無学とが供養さるべき者である」と。「十八種の有学とは何かと云えば、預流果を現証することに向かっている者と、預流〔果の者〕と、一来果を現証することに向かっている者と、一来〔果の者〕と、不還果を現証することに向かっている者と、不還〔果の者〕と、阿羅漢果を現証すること[5]に向かっている者と、随信行と、随法行と、信解と、見至と、家家と、一間と、中般涅槃者と、生般涅槃者と、有行般涅槃者と、無行般涅槃者と、上流との、これらが長者よ、十八種の有学である。九種の無学とは何かと云えば、退法と、

思法と、護法と、安住〔法〕と、堪達〔法〕と、不動法と、心解脱と、慧解脱と、倶分解脱との、これらが長者よ、九種の無学である」〔と〕。

三学とその果という場合、三学とは聖道を相とする、戒に関しての（adhiśīlam）〔学〕、心に関しての（adhicittam）〔学〕、および慧に関しての（adhiprajñam）〔学〕である。[6] それらの果とは離繋（visaṃyoga）である。その別によって有学は立てられるとは、〔三〕学の別とその果の別によってという意味である。どのようにそれらに区別があるのかと云えば、十八有学[7]の学と離繋果がそれぞれ異なるのである。[8] しかし、滅尽定は断道を自性としないから学でもなく、離繋果を自性としないから学の果でもない。[9] だからそ〔の滅尽定〕を有するからとは、滅尽定を備えているから〔といって〕、それら有学が十八種〔に分けて説かれている〕ようには、別種の有学として説かれることはない。〔しかし〕彼（身証）は有学でないのではない。[10] 〔それゆえ〕「有学は十八である」と〔説く〕その経の中で「なにゆえに身証は説かれていないのか」とそのように言われたその箇所において、「〔なにゆえ身証は〕有学〔でないのか〕」というように言われてはいないのである。

註(1) SĀ 936, 本庄 A, Chap. 6 [46], 本庄 C, p. 168. SN 55, 24.

(2) 『根本説一切有部尼陀那目得迦』巻第二（大正二四、四一二、下、六―一七）。本庄 A, Chap. 6 [47], 本庄 C, p. 171. AN 9, 9. 『正理』（六六九頁、中）に対する国訳一切経の脚注では MĀ 127 福田経（大正一、六一五頁、上）を指示する。

(3) śaikṣas は śikṣas に訂正。

(4) nirodhasamāpattiś ca naiva śaikṣa naśikṣa phalaṃ は平川索引（Ⅲ）により nirodhasamāpattiśca naiva śikṣa na śikṣa-phalaṃ に訂正。

(5) -kriyāyai は -kriyāyai に訂正。

(6) Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary の śikṣā の項目参照。

(7) śaikṣāṇaṃ は śaikṣāṇāṃ に訂正。

(8) anyādṛsyo は anyādṛśyo に訂正。

(9) śikṣa phalaṃ は śikṣā-phalaṃ に訂正。

(10) Der, 'di slob pa ma yin pa ni ma yin no. Pek, 'di slob pa ma yin no.

i　不還の細かな種別

世親釈　(AKBh, 363, 21 ; Pek, 29, b, 7 ; 玄奘 , 126, a, 29 ; 真諦 , 277, c, 13)

以上が、まず、おおまかに〔見た〕不還の種別であるが、細かに分けられるときは何千にも分けられる。中般涅槃は下・中・上根の別によって三〔種〕である。地の別によって四である。退法等の種性の別によって六である。異処の別によって十六である。地と離染との別によって三十六である。〔すなわち、〕色界における具縛〔から〕第四静慮の八品〔の煩悩〕より離染した者に至るまでである。異処(16)・種性(6)・離染(9)・根(3)の別によって二千五百九十二である。どのようにしてであるか。一処におい

て六種性がある。おのおのの種性に、具縛〔から〕自処の八品〔の煩悩〕より離染した者に至るまでの、九〔種の聖〕者がある。九つのものが六つで五十四であり、五十四のものが十六で八百六十四[1]であり、〔それが〕根の別によってさらに三倍〔の二千五百九十二である〕と、このように〔数えられる〕からである。

下〔地〕の静慮において九品〔の煩悩のすべて〕より離染した者は、上〔地〕における具縛と呼ばれる。〔それぞれの地の離染の〕数を等しく〔九つと数える〕ためである。中般涅槃について〔このように細別する〕ごとく、上流に至るまでについても同様に〔細別される〕から、合算してすべてで一万二千九百六十不還となる。

称友疏 (AKVy, 567, 11 ; Pek, 231, a, 8)

おおまかに〔見た〕種別とは「色〔界〕に行く〔不還〕は五種である」[2]〔と説かれ〕〔それより〕他の、無色に往く者は、四種である。〔それより〕以外は、ここにおいて涅槃する。(VI, 38cd)

云々〔と説かれている如く〕である。細かに分けられるときはとは、この点に関して軌範師（世親）が数え方を示すために、最初に中般涅槃者の根と地と種性などによる区別を詳細に説明するのである。どうしてかと云えば、何故なら、そう区別して数える時には、中般涅槃者を根などの区別によって区別す

るのと同様に、上流に至るまでも〔区別され〕る、と私は容易に類推するであろうからである。

地の別によって四である[3]という場合、同じ彼ら中般涅槃者が〔そうなの〕である。地とは四静慮である。色〔界〕に行く不還が述べられているからである。その〔色界〕中の初静慮における中般涅槃から第四〔静慮における中般涅槃〕までで四種となる。

退法等の種性の別によって六であるという場合、同じ彼ら（中般涅槃者）が退法と、思法と、護法と、安住〔法〕と、堪達〔法〕と、不動法と〔の六不還〕である。

異処の別によって十六であるとは、梵衆〔天〕を初めとし色究竟〔天〕を終わりとする〔十六処の不還が数えられるの〕である。大梵〔天〕は毘婆沙師の規定からすれば異処ではなく、外国師の考えによっても〔大梵天は〕異処ではあるがそこには聖者は生れないから、〔異処に〕数えないのである。そういう訳で異処の区別からすれば中般涅槃の者は十六種である。

地と離染との別によって三十六であるという場合、地の区別とそ〔の地〕の離染の区別からすれば、中般涅槃者は三十六種である。どのようにかと云えば、色界における具縛云々と説明する。色界の初静慮においては、具縛の者、一品を離染した者、乃至、八品を離染した者の九種がある。第二〔静慮〕においても、具縛の者から八品を離染した者まで九種ある。同様に第三〔静慮〕にも九種あり、同じく第四〔静慮〕にも九種ある。九種が四つで三十六種となる。第四静慮の八品〔の煩悩〕より離染した者に

至るまでという場合、「～に至るまで」という語によって、この意味の拡がりが〔どこまで及ぶかが〕得られる。第四静慮の第九品〔の煩悩〕から離染した者については言われない。何故なら、彼（第九品を離染した者）は無色〔界〕における具縛者だからであり、ここでは無色〔界〕に行く者は論議の対象ではないからである。ここでは中有〔における般涅槃〕に関連する色〔界〕に行く者のことが説かれているのだからである。このような訳で、異処・種性・離染・根の別によって云々とは、異処と種性と離染と根との区別からすれば、それら中般涅槃者には〔二千五百より〕九十二多い二千五百九十二(4)がある、というのである。

どのようにしてそうなるのであるかと云えば、一処において〔云々と〕言う。例えば梵輔〔天〕には退法などの区別によって六種性がある。おのおのの種性にと、〔それぞれの種性ごとにという意味を表すために〝種性〟の語が〕反復されている。具縛から、例えば梵輔天のような、自処の八品〔の煩悩〕より離染した者に至るまでの、九種の〔聖〕者がある。九つのものが六つで、〔つまり〕六種の種性と(5)九種のプドガラとが言われているのであるから、五十四種になる。五十四のものが十六でとは、十六の異処が言われているからである。〔八百より〕六十四多い八百六十四(6)となる。根の別によってさらに(7)三倍とは、下〔品〕・中〔品〕・上〔品〕という〔根の〕別によってということである。このように〔数えられる〕からどうなのかと云えば、二千五百九十二種となる。

或る仕方によって具縛の者から、〔第四静慮の〕八品を離染した者に至るまでの九種のプドガラが立てられるが、その仕方を示すために、下〔地〕の静慮において云々と言う。つまり初〔静慮〕乃至第三〔静慮〕という下〔地〕の静慮において九品より離染した者は、第二乃至第四の上〔地〕における具縛と呼ばれる。何故かと云えば、数を等しく〔九つと数える〕ためであると言う。〔つまり〕四静慮にそれぞれ九つずつあるようにするためである。そうしなければ数が異なることとなるであろう。〔すなわち〕初静慮においては具縛から、九品を離染した者に至る十種〔のプドガラ〕があることとなろう。第二〔静慮〕においては一品を離染した者から、九品を離染した者に至る九種〔のプドガラ〕があることとなるであろう。同様に第三〔静慮〕においても九種〔のプドガラ〕があり、第四〔静慮〕においては一品を離染した者から、八品を離染した者に至る八種〔のプドガラ〕があることとなるであろう。〔〔第四静慮において〕九品を離染した者は無色界における具縛であるから〕と先に説いた。(8)

上流に至るまでについても同様にとは、生〔般涅槃〕と有行〔般涅槃〕と無行〔般涅槃〕と上流〔般涅槃〕においても〔中般涅槃の場合と〕同様に、異処・種性・離染・根の別によって、それぞれ二千五百九十二種となるというのである。ゆえに五つの別を合算してすべてで一万二千九百六十不還となる。しかし、生〔般涅槃〕などの四種に分けられる無色〔界〕に行く者を加えれば、更にもっと多くなる。けれども〔それは〕以上の仕方で理解されるから〔論には〕記されていないのである。

註 (1) catuḥsaṣṭāny aṣṭau śatāni は catuḥsaṣṭyāny aṣṭau śatāni か。

(2) AKBh, 360, 6.

(3) AKBh, bhūmi-bhedāc catvāraḥ　AKVy, bhūmi-bhedāś catvāraḥ.

(4) AKVy, dvānavatīni, AKBh, dvānavatāni.

(5) -saṭ pudgala- は -saṭ-pudgala- に訂正。

(6) catuḥsaṣṭyādi は catuḥsaṣṭyāni か。

(7) tu は AKBh, 西蔵訳に従い punas に訂正。

(8) AKVy, 567, 32.

(5) 阿羅漢向

世親釈 **(AKBh, 364, 9 ; Pek, 30, a, 6 ; 玄奘 , 126, b, 17 ; 真諦 , 277, c, 26)**

有頂の八部に至るまでを滅する〔不還〕は阿羅漢性に向かっている者である。(44ab)

「〔滅する〕不還は」というように〔第四二頌cd中の「不還」の語がここまで〕係るのである。実にこの不還は、まず初静慮の一品よりの離染を初めとして、有頂の八品〔の煩悩〕を断ずるに至るまで、阿羅漢性に向かっている者（阿羅漢向）である(1)。

第九の無間道においても、である。(44cd)

〔有頂の八品を断ずるまでとは言うが、実は〕有頂の第九品〔の煩悩〕の断のための無間道におい

も彼は同じ阿羅漢向である。(2)

そしてそれは金剛喩〔定〕である。(44d)

そしてその無間道は金剛喩定と呼ばれる。すべての随眠を破砕するものだからである。〔先にすでに多くの随眠が〕破砕されているのであるから、その上にさらに〔それが〕すべてを破砕するのではないけれども、〔ここにそう言うのは、〕そ〔の金剛喩定〕はあらゆる無間道の中の最上であるからすべて〔の随眠〕を破砕することが可能だ〔という意味である〕。

称友疏　(AKVy, 568, 27 ; Pek, 233, a, 4)

有頂の八部に至るまでを滅する〔不還〕は（44a）

という場合、有頂の八品に至るまで〔の煩悩〕を滅するというのが、「有頂の八部（bhāga）に至るまでを滅する」ということである。有頂の八品（prakāra）に至るまで〔の煩悩〕を滅尽するという意味である。実にこの不還は、まず初静慮の一品よりの離染を初めとしてとは、欲〔界〕から離染することによって不還として立てられる。それ（欲界からの離染）より、〔すなわち〕それ以後は、(3)阿羅漢性なる果に向かっている者である。金剛がすべてのものを破するのと同様に、この三昧はすべての随眠を破するので、そ〔の無間道〕が〔その〕能力の点で金剛に譬えられて、金剛喩〔定と呼ばれるの〕である。破砕されているのであるから、その上にさらに〔それが〕すべてを(4)破砕するのではないとは、三界に属

する見所断〔の随眠〕と、欲界繋〔の修所断〕乃至有頂の八品の修所断〔の随眠をさらに破砕するのではない〕というのである。もしすべてを破するのでないなら何故「すべての随眠を破砕する」と言われるのかと云えば、すべて〔の随眠〕を破砕することが可能だと言う。可能性を考慮して〔「すべての随眠を破砕する」と〕言われたというのが〔この場合の〕意図である。

註(1) bhavanti は Shastri 本に従い bhavati に訂正。

(2) 法宣（巻七、二九一頁）は「有頂八品を断ずるに至るとあれども、その実は有頂の第九品の無間道までは阿羅漢向なり。解脱道は阿羅漢果なり。第九の一品が向と果の二に分かれて、半ばは向道なり。半ばは果道なり」と言う。

(3) tasmāt-tataḥ は tasmāt tataḥ に訂正。

(4) sarvāṃ は sarvān に訂正。

世親釈（AKBh, 364, 17 ; Pek, 30, b, 2 ; 玄奘, 126, b, 28 ; 真諦, 278, a, 26）

〔余の論師たちは〕金剛喩〔定〕について多くの殊別を説く。〔すなわち〕(1)未至〔定〕に含まれる〔金剛喩定〕は、有頂の苦・集を所縁とする苦・集類智の〔各四〕行相と相応する八と、滅・道法智の〔各四〕行相と相応する八と、滅類智の〔四〕行相と相応する初静慮〔の煩悩〕の滅を所縁とする四から同じく〔滅類智の四行相と相応する〕有頂〔の煩悩〕の滅を所縁とする四に至るまで〔すなわち三十二（4×8）〕と、〔諸地を通じて〕道類智の〔四〕行相と相応する四とである。〔道類智の場合、地の別

が立てられないのは〕類智品〔の道〕はすべて〔の地〕を〔総じて〕所縁とするからである。〔以上、〕これらがすなわち智・行相・所縁の別によって分けられた五十二金剛喩〔定〕（8＋8＋32＋4）である。未至〔定〕に含まれるものと同様に、第四静慮に至るまで（初・中間・第二・第三・第四静慮）に含まれるものも〔それぞれ五十二〕である。(2)空〔無辺処〕・(3)識無辺〔処〕・(4)無所有処に含まれるものは、順次に、二十八・二十四および二十である。それら〔の諸処〕には法智も、下地の滅を所縁とする類智もないからである。しかし下地の対治〔道〕を所縁とする〔類智〕はある。そ〔の対治道〕は互いに〔同類〕因となるからである。

称友疏（AKVy, 569, 5; Pek, 233, b, 1）

未至〔定〕に含まれる〔金剛喩定〕は云々とは、未至〔定〕と中間静慮と四静慮と有頂を除く三種の無色〔定〕との九地に依って阿羅漢性が得られるので、それで以下のように〔説明が〕繰り広げられているのである。苦・集類智の〔各四〕行相と相応する八とは、有頂の苦〔諦〕を所縁とする類智の四行相と相応する四種と、有頂の集〔諦〕を所縁とする類智の他の四行相と相応する四種とで八種となるのである。滅・道法智の〔各四〕行相と相応する八ということに関しても全く同様に説明されるべきである。

修道において、滅に対する法智あるいは道に対する〔法智〕なるものは、三界の対治である。

（VII, 9abc）[1]

という定説のゆえに、それら（滅・道法智）二つだけがここに説明され、苦・集法智については述べられない。

同じく～に至るまでという場合、「～に至るまで」という語によって、初静慮〔地〕の滅を所縁とする〔滅類智〕の行相と相応するものが四種であるように、第二、第三、第四の静慮、空〔無辺処〕、識〔無辺処〕、無所有処、および有頂の滅を所縁とする〔滅類智の行相と相応するもの〕が、それぞれ四種ずつあることが説明さるべきである〔ということが示されているのである〕。

道類智の〔四〕行相と相応する四というこの場合は、それぞれの地の道を所縁とする類智の行相と相応する〔金剛喩定〕はそれぞれ四種ずつあるとは説かれない。何故かと云えば、類智品〔の道〕はすべて〔の地〕を〔総じて〕所縁とするからであると言う。というのは、類智品の道は対治の体としては区別されず、道は相互に〔同類〕因となるので、必ず全体が所縁とされ、滅〔諦の場合〕と同様ではない。それゆえ、道類智の行相と相応する〔金剛喩定〕は四種だけである。

これらがすなわち智・行相・所縁の別によって分けられたとは、智の行相の別と所縁の別とによって分けられたということである。あるいは智と行相と所縁との三つの別によって分けられたということである。智の行相の別によって分けられるものが、先ず、「苦・集類智の〔各四〕行相〔と相応する〕」

云々という語によって〔示され〕、所縁の別によって分けられるものも、「有頂の苦・集を所縁とする」云々という語によって〔示されているからである〕。五十二というのは、最初に八種が二つで十六。初静慮における滅〔諦〕を所縁とする〔滅類智の行相と相応する〕四と、乃至、道類智の行相と相応する四で、四が九つで三十六。十六と三十六とで五十二になる。未至〔定〕に含まれるものと同様にという場合、根本静慮に至らず〔つまり〕入らずに生ずるから、未至〔定〕である。直前に述べた〔分類の〕仕方によれば、未至〔定〕に含まれる金剛喩定は五十二となる。それと同じ仕方で〔分類すれば〕、中間静慮に含まれる〔金剛喩定〕も五十二となる。どのようにしてかと云えば、中間静慮に含まれるものは、有頂の〔苦・集を所縁とする〕[2]苦・集類智の行相と相応するものが八。滅・道法智の行相と相応するものが八。滅類智の行相と相応する、初静慮〔地〕の滅を所縁とするものが四。同様にして、乃至、有頂の滅〔諦〕を所縁とするものが四。道類智の行相と相応するものが四。類智品〔の道〕はすべて〔の地〕を〔通じて〕所縁とするからである。以上、それらは智の行相と所縁の別によって分けられて五十二になる。中間静慮に含まれるものと同様、初静慮に含まれるものも五十二である。第四静慮に至るまで（初・中間・第二・第三・第四静慮）に含まれるものも五十二である。順次にとは、空無辺処に含まれるものは二十八、識無辺処に含まれるものは二十四、無所有処に含まれるものは二十である。有頂には聖道はない。ゆえにそこに含まれるものは存在しないから〔ここでは〕考慮されていないのであ

る。それらには法智がないからとは、それら〔つまり〕空無辺処などには法智がないから、ということである。法智は〔下三無色地以外の〕六地に属するものだからである。それゆえ、滅・道法智の行相と相応する八はない。下地の滅を所縁とする類智もないから〔つまり〕滅類智の行相と相応する、四静慮の滅〔諦〕を所縁とする十六もないから、二十八になる。五十二から八と十六を引くからである。どうしてかと云えば、空無辺処に含められるものは、有頂〔地〕の苦・集類智の行相と相応する八と、滅類智の行相と相応する、空無辺処などの滅〔諦〕を所縁とする十六と、道類智の行相と相応する四とである。以上それらは智・行相・所縁の別によって分けられて二十八となる。同様に識無辺処に含められるものは、空無辺処の滅〔諦〕(3)を所縁とするもの四を除いて二十四となる。無所有処に含められるものは、更に識無辺処の滅〔諦〕を所縁とする他〔の四〕を除いて二十となる。

それでは、どうして無色〔界の智〕は、自地と上地とに属する滅〔諦〕のみを所縁として、静慮のようには下地〔の滅諦〕を〔所縁とし〕ないのか、と云えば、何故なら、下地の苦〔諦〕を所縁としないで、その滅〔諦〕を所縁とすることはできないからである。苦はすべて有漏のみであり、

善の無色の根本は下の有漏を対境としない。(VIII, 21ab)(4)

というこのことは定則なので、それが理由である。他方、静慮は総じて観照するものであるから、〔それが下地を所縁とすることは〕否定されない。というのは

善の静慮はあるものを〔すべて〕境とする。（VIII, 20d）(5)

と後に説くからである。

それではどうして滅〔諦〕のみを所縁とし、苦〔諦〕あるいは集〔諦〕は〔所縁とし〕ないのであろうか、と云えば、有頂より下の地からは〔既に〕離染しているからである。何故なら、彼には、金剛喩〔定〕によって害されるべき、有頂に属する第九品だけが残っているからである。下地の対治〔道〕を所縁とする〔類智〕はあるとは、類智のことが言及されているのである。そしてそれ（類智）は金剛喩定と相応するものと理解すべきである。そ〔の対治道〕は互いに〔同類〕因となるからであるとは

九地の〔対治〕道は同等のものと優れたものとに対して相互に
〔同類因となる〕。（II, 52cd）(6)

と説かれているから、すべての道類智は、九地に属する類智品〔の道〕を所縁とするのである。

註(1)　櫻部『倶舎論』二二六頁参照。
(2)　西蔵訳にはある。
(3)　Wogihara 本、vijñān'ānanty'āyatana-nirodhalaṃbanaś, 西蔵訳に従い vijñān'ānaṃty'āyatanasaṃgṛhītākaś'ānanty'āyatana-nirodhalaṃbanaṃś に訂正。
(4)　櫻部『倶舎論』三一八頁。
(5)　前註参照。

(6) 櫻部『倶舎論の研究』三六四―三六五頁参照。

世親釈 (AKBh, 365, 5 ; Pek, 30, b, 7 ; 玄奘, 126, c, 11 ; 真諦, 278, a, 16)

いっぽう、道類智もまたそれぞれの地の対治〔道〕を所縁とすると認める人々もあって、彼らにとっては、未至〔定〕に含まれる金剛喩〔定〕は、〔上記の場合に比して、その上に〕二十八を加算して、八十となる。第四静慮に至るまでに含まれるものも同様〔に八十〕である。空無辺処等においては、順次に、四十・三十二・二十四となる。さらに種性と根との別によって〔殊別すれば〕、いっそう多数になる。(1)

称友疏 (AKVy, 571, 4 ; Pek, 235, b, 4)

いっぽう、～人々もあって云々〔という場合、その〕人々〔つまり〕阿毘達磨〔論〕師たちにとっては、滅類智だけでなく道類智もまたそれぞれの地の対治〔道〕を所縁とすると認められる。彼らにとっては、未至〔定〕に含まれる金剛喩〔定〕は、〔上記の場合に比して、その上に〕二十八を加算して、八十となる。(2) どのようにしてかと云えば、類智品〔の道〕はすべて〔の地〕を〔総じて〕所縁とするから、道類智の行相に相応するものは、先の〔と同様〕四である。今の場合、或る人々の考え方によれば、それぞれの地の対治を所縁とする〔金剛喩定〕も立てられる。未至〔定〕に含まれ、初静慮の対治を所縁とし、道類智の行相と相応するものが四あり、同様に、乃至、無所有処の対治を所縁とし、道類智の

行相と相応するものが四あり、この様にして二十八が加えられる。かくして五十二に更なる二十八を加えて八十（8＋8＋32＋4＋28）となる。

それではどうして有頂の対治を所縁とし、道類智の行相と相応する四は数えられないのかと云えば、〔答えて〕言う。有頂の対治となるもので、有頂〔地〕に含まれる無漏道は存在しないが、しかし初静慮の地に含まれるもの、乃至、無所有処の地に含まれるものは存在する。それゆえ、それらの地の対治を所縁とするもののみが説かれ、有頂の対治を所縁とするものは〔説かれ〕ないからである。

また他の者は〔同じ本文を次のように〕説明する。或る人々にとっては、道類智もそれぞれの地の対治を所縁とするものであると認められる。滅類智が〔そう〕認められるのと同様に〔金剛喩定もそう認められる〕、というのが〔その〕意図である。その人々〔の考え〕では、有頂に属する苦・集類智の行相と相応するものが八。滅・道法智の行相と相応するものが八。滅類智の行相と相応し初静慮の滅〔諦〕を所縁とするものが四。同様に、乃至、有頂の滅〔諦〕を所縁とするものが四で、三十二。このようにして、道類智の行相と相応するものも同じく三十二となるから、[3]未至〔定〕[4]に含まれる金剛喩定は八十（8＋8＋32＋32）になる、と。何故なら彼らにとっては、類智品〔の道〕はすべて〔の地〕を〔総じて〕所縁とするから、道類智の行相と相応する四は存在しない。しかしその代わりに、有頂の対治を所縁とするものが存在する。ゆえに金剛喩〔定〕は八十種となるのである。

第四静慮に至るまでに含まれるものも同様〔に八十〕である。どのようにかと云えば、二十八を加えて中間静慮に含まれる金剛喩定は八十となる。中間静慮に含まれるものと同様、初、第二、第三、第四静慮に含められる金剛喩定も各静慮ごとに八十となる。

空無辺処等においてはとは、有頂を除く三無色〔定〕においては、順次に、四十・三十二・二十四となる。どうしてかと云えば、先ず空無辺処における二十八の金剛喩〔定〕に、空無辺処の対治を所縁とする、道類智の行相と相応する四を加え、乃至、無所有処の対治を所縁とする四〔を加え〕というようにして、十二を加えて四十となる。同様に、二十四〔の金剛喩定〕に、識無辺処の対治を所縁とする四を加え、無所有処の対治を所縁とする四を加えて三十二となる。同様に、二十〔の金剛喩定〕に、無所有処の対治を所縁とする四を加え、二十四となる。

〔問うて〕言う。「下地の対治を所縁とする〔類智〕はある。それは互いに〔同類〕因となるからである」[5]と説かれているではないか。それなのにどうして空無辺処などに含まれ、自地と上地の対治を所縁とするもののみが〔金剛喩定として〕説かれ、下地の対治を所縁とするものは〔説かれ〕ないのであろうか。

それに対して〔答えて〕言う。特に区別しない場合には、九地に属する類智品の智[6]は下地の対治を所縁とするものであると言われるが、空無辺処などに含められる者の〔智〕は下地の対治を所縁とするも

のではない。それではどうかと云えば、自地と上地に属する対治を所縁とするだけである。ここでは、他の人々の考えによれば、次のようなことが説かれたことになる。〔すなわち〕その場合、類智は、区別しない仕方で〔総体的に言えば〕、下〔地〕を〔も〕所縁とするけれども(7)、区別する仕方で〔個々の場合に関して言えば、下地を必ずしも所縁とするわけ〕ではない(8)。しかし、自地と上地を所縁とするのは、区別する仕方によっても〔そう〕である、というのは、これに対する他者の非難的見解によって言われることである(9)。

他方、ただ総体的な仕方で（総体として見て）類智はすべての類智品を所縁とするという、それが毘婆沙師たちの以前から確定した主張である。というのは軌範師衆賢は、道類智はすべて九地に属する類智品を所縁とすると、そのように言うからである(10)。

しかし他の人々は次のように説明する。有頂の苦・集類智の行相と相応するものが八。滅類智の行相と相応し、空無辺処の滅〔諦〕を所縁とするもの四と、乃至、同様にして有頂の滅〔諦〕を所縁とする四とで十六。道類智の行相と相応し、空無辺処の対治〔道〕を所縁とする四と、乃至、同様にして有頂の対治〔道〕を所縁とする四とで十六。それら二つの十六と先に述べた八とで、空無辺処に含まれる金剛喩〔定〕は四十となる。識無辺処に含まれるものは三十二である。〔つまり〕空無辺処の滅と対治〔道〕とを所縁とする八を除く(11)〔三十二〕である。無所有処(12)に含まれるものは二十四である。識無辺処

の滅[13]と対治〔道〕を所縁とする更に八をも除いてである。彼らは有頂にも下地に属する対治道があると解釈するからである。

さらに種性と根との別によって〔殊別すれば〕、いっそう多数になるというのは、どのようにしてであろうか。先ずすべての場合の最初に八が説かれたが、それらの中で、有頂に属する苦〔諦〕を所縁とし、無常の行相と相応する金剛喩〔定〕には、六種の種性の別によって六種の殊別が〔成り立つ〕。同様にして、苦などの行相と相応する三種の〔金剛喩定〕にもそれぞれに六種の殊別が〔成り立つ〕。それらのそれぞれに更に[14]、下・中・上の根の別によって殊別が〔成り立つ〕[15]。そしてこれらのそれぞれに種性と根との別による殊別[16]があるように、同じく有頂に属する集〔諦〕を所縁とする四つ〔の金剛喩定〕にも、それぞれに六種の種性の別によって六種の殊別が成り立ち、根の別によって三種の殊別が〔成り立つ〕。これら八つ〔の金剛喩定〕に種性と根との別によってそれぞれ六種と三種の殊別が〔成り立つ〕ように、同じく未至〔定〕[17]に含まれ、智の行相と所縁との別によって殊別される〔金剛喩定〕から、無所有処に含まれるものに至るまでのすべて〔の金剛喩定〕が、種性と根の別によって殊別される。〔これらにも〕以上の〔数え〕方が適用されるべきである。

あるいは次のように〔数え方が〕適用されるべきである。〔すなわち〕第一の考え方[18]においては未至〔定〕[19]に含まれるものが五十二あり、乃至、無所有処に含まれるものが二十で、合計すれば、金剛喩

〔定〕は三百八十四[20]となる。それらを種性と根の別によって[21]六倍しさらに三倍して六千九百十二となる。第二の考え方[22]においては、初めに〔未至定に〕八十あり、乃至、無所有処において二十四ある。〔それらを〕一つにまとめれば、五百七十六となる。そして種性と根の別によって六倍しさらに三倍して金剛喩〔定〕は一万三百六十八となる。

註(1)　玄奘訳（一二六頁、下、一五以下）には「復有欲令金剛喩定智行縁別。未至地摂総有一百六十四種」という第三の説がくわしく説明されている。

(2)　Wogihara 本、kṛtsnasyānvaya-jñāna-pakṣyasy' ālaṃbanā, 西蔵訳に従い kṛtsnasyānvaya-jñāna-pakṣasy' ālaṃbanād と訂正する。訂正したこの語は AKBh, 365, 1 に出る。その AKBh の語の西蔵訳とこの AKVy の西蔵訳とは同じである。

(3)　この後に aṣṭāviṃśatim adhikān prakṣipya という語があるが、西蔵訳に従って除いた。

(4)　anāmya は anāgamya に訂正。

(5)　AKBh, 365, 4-5.

(6)　mārgaṃ は jñānaṃ の誤りかと思う。西蔵訳でも lam（mārgam）ではあるが、この場合この語は中性・主格でしかあり得ない。

(7)　-pratipakṣ'ālaṃbanaṃ eva. tatrāviśeṣa-rūpeṇa を西蔵訳と Wogihara 本の注 1……1 とを参考にして -pratipakṣ'ālaṃbanaṃ eva. tad idam aparika（aparaṃ?）-matenoktaṃ bhavati. tatrāviśeṣa-rūpeṇa に訂正。

(8)　viśeṣa-svarūpeṇa は viśeṣa-rūpeṇa に訂正。

(9)　bhavatīti と eṣa tu pūrvako…… との間に西蔵訳に 'dir ni gshan gyi gshung lugs kyis bsad pa yin no があることによって補う。

(10) 『正理』（七〇〇頁、中）には道類智総縁の説が説かれている。

(11) aṣṭāv-apanīyeti は aṣṭāv apanīyeti に訂正。

(12) ākiṃcany'ātana は ākiṃcany'āyatana に訂正。

(13) -ānaṃty'āyatana　nirodha- は -ānaṃty'āyatana-nirodha- に訂正。

(14) pai は api に訂正。

(15) 西蔵訳には Wogihara 本の 572, 32-573, 1（ṣoḍhā-bhedaḥ. teṣām api pratyekam）に当たる部分が欠けている。

(16) gotrendriya-bhedāḥ は西蔵訳により gotrendriya-bhedād bhedaḥ に訂正。

(17) anāgāmya- は anāgamya- に訂正。

(18) AKBh, 364, 17-365, 5.

(19) anāgāmya- は anāgamya- に訂正。

(20) satāni は śatāni に訂正。

(21) 西蔵訳によって gotrendriyabhedāt を加える。

(22) AKBh, 365, 5-8.

8　無学道

(1)　阿羅漢果

世親釈（AKBh, 365, 9 ; Pek, 31, a, 2 ; 玄奘, 126, c, 21 ; 真諦, 278, b, 22)

この有頂に属する第九品〔の煩悩〕といわれるものの断は金剛喩〔定〕によるのであるが、

そ〔の第九品の煩悩〕の滅の得と〔共に〕尽智がある。（45a）

次に、その第九品〔の煩悩〕の滅の得と共に、尽智が生ずる。〔それは〕金剛喩定の直後に〔生ずる〕最後の解脱道である。それゆえにこそ、これは、すべての漏の滅尽の得と共に最初に生ずるから、尽智である。

彼はそのとき無学の阿羅漢である。（45b）

そして次に、尽智が生じたときかの阿羅漢向は無学となり、阿羅漢性なる果を得た阿羅漢となる。〔彼は、〕もはや余の果についてさらに学ぶべきものはないから「無学」であり、まさにそのゆえに彼は利他[1]をなすにふさわしい（arhat）から、また、あらゆる有貪の者からの供養〔を受ける〕にふさわしいから、「阿羅漢（arhan）」と〔呼ばれる〕。

それゆえにこそ、これは、尽智であるとは何故かと云えば、すべての漏の滅尽の得と共に最初に生ずるからと言う。その智（jñāna）はすべての漏の滅尽（kṣaya）の得と共に最初に生じるから(2)、それゆえに尽智（kṣaya-jñāna）と言われるのである。あるいは〔kṣaya と jñāna との〕中間の語を省略することにより、あるいは語義解釈の規定によって〔尽智 kṣaya-jñāna と言われるの〕である。「すべての」という語は預流などの智と区別するためである。「最初に」という語は無生智(3)と区別するためである。〔原文では「最初に」の語は合成語の中に入れられず、その後に置かれている。このような〕語順は(4)世間的な慣習に依ったものである。

まさにそのゆえに彼は、〔すなわち〕自己の利益を成し遂げているゆえに彼は、利他をなすにふさわしい（arhat）から「阿羅漢」である。利他を行ずることに適しているから〔阿羅漢だという〕意味である。また、あらゆる有貪の者からの供養〔を受ける〕にふさわしいからという場合、有貪の者とは、凡夫と有学とである。彼らすべての者の供養〔を受ける〕にふさわしいから阿羅漢〔だというのである〕。

註(1)　paramārtha- は平川索引により parārtha- に訂正。

(2)　法宣（巻七、三〇二頁）は「後の無生智等も尽の得と倶生すれども是は後の位に至りてのことなり。いま尽智は最初に倶生す

る故に尽智という」と言う。

(3) Wogihara 本には -ādi の語があるが西蔵訳により除く。

(4) hi-śabda- は Shastri 本と西蔵訳により hi śabda- に訂正。

(2)　有学、有学法・無学法、四向四果

世親釈　(AKBh, 365, 16 ; Pek, 31, a, 5 ; 玄奘, 126, c, 29 ; 真諦, 278, c, 2)

〔これによって、〕先に説いた他の七〔種〕（四向・三果）の〔聖〕者は有学であるということが成立することになる。何をもって彼らは有学であるのか。漏の滅尽のために常に三つの学を、〔すなわち〕戒に関する〔学〕・心に関する〔学〕および慧に関する〔学〕を、学ぶことを習性としているからであって、それら〔三つの学〕は戒・定・慧を自性とする。(1)

〔それならば、〕異生も〔戒・定・慧を学ぶから〕有学であるということになる。〔否、そうでは〕ない。〔異生は、たとえ三学を学ぶことを習性としても〕如実に諦を知らぬから、また、〔いまは学んでいても〕後に学びから遠ざかるから〔有学でない〕。まさにそのゆえに、経中には「シヴァカよ、学において学び学において学ぶから、このゆえに有学と呼ばれる」(2)と、〔同じ句が〕二度重ねて語られている。学んで学びから遠ざかることのない者こそが有学であるという限定が理解できるように〔そう説かれているのである〕。

〔では、例えば乞食を行じているようなとき三昧を離れて散乱心の〕本性にとどまっている聖者は、いかにして学びを慣わしとする〔有学である〕か。〔彼はそのときも学ぶ〕意欲〔をもっていること〕によって〔有学なのである〕。道を行く人（旅人）が〔暫時〕立ち止まっているようなものである。また、三学の得が〔彼を〕離れぬことによって〔彼は有学なのである〕。

ところで、何が有学法であるか。有学に属する無漏〔の諸法〕である。何が無学〔法〕であるか。無学に属する無漏〔の諸法〕である。涅槃は何ゆえに有学に属するのでないのか。無学と異生とのいずれもがそれを具有するからである。何ゆえに無学に属するのでないのか。有学と異生とのいずれもがそれを具有するからである。

彼ら（有学と無学）はすなわちすべてで八〔種〕の聖者である。〔果に〕向かう者〔四種〕と果に住する者四〔種〕とである。すなわち、預流果を現証するために向かう者と預流〔果に住する者〕と、同様に、乃至、阿羅漢性の果を現証するために向かう者と阿羅漢〔果に住する者〕と、である。これらは名からすれば八であるが実質的には五である。第一向と四種の果に住する者とである。他〔の三〕向は三種の果に住する者と別でないからである。〔もっとも〕次第証に関してはこのように言われるが、多〔離欲および全〕離欲の者であったら、見道において〔それぞれ〕一来〔果向〕・不還果向ではあるが、〔住〕預流〔果〕・〔住〕一来〔果〕ではない。

称友疏　**(AKVy, 573, 21 ; Pek, 238, a, 8)**

成立することになるとは、何が成立することになるのかと云えば、先に説いた他の七〔種〕の〔聖〕者は有学であるということがである。〔七種の聖者とは〕先に説かれた三種の果に住する者と、四種の向かう者である。「それ（阿羅漢果）だけが無学である」と限定されているから、「これ以外の聖者は有学である」ということが成立することになるのである。

何をもって彼らは有学であるのかとは、どういう理由で彼ら七種のプドガラは有学と言われるのかと〔尋ねるのである。それに対して〕漏の滅尽のために常に学ぶことを習性としているからと言う。彼らにおいては学ぶこと（śikṣā）が習性（śīla）なので有学（śaikṣa）なのである。「接尾辞 -ka, -ika は〜という習慣を持つ〟という意味を示す。接尾辞 -a は chatra などの語の後について、〜という習性を持つ〟という意味を示す」（Pāṇini, IV, 4, 61-62）という規定があるからである。何において学ぶことをその習性としているのかと云えば、三つの学である。三つの学とは何かと云えば、戒に関する〔学〕・心に関する〔学〕および慧に関する〔学〕である。それらは何を本質とするものであるかと云えば、それら〔三つの学〕は戒・定・慧を自性とすると言う。戒における学が戒に関する〔学〕[3]（増上戒）であり、同様に乃至、慧における学が慧に関する〔学〕（増上慧）である。「不変化詞が屈折語形変化の接尾辞の意味で用いられる時それは不変化合成語である」という〔Pāṇini, II, 1, 5 の規定の〕ゆえ

に〔adhiśīla 等の語は〕不変化合成語である。〔戒・定・慧は〕三つの学と区別がないから[4]、「学は戒などを自性とする」と説明するのである。

異生も〔戒・定・慧を学ぶから〕有学であるということになるとは、凡夫も律に説かれた諸学を学ぶからである。〔しかし、そうでは〕ない。如実に諦を知らぬからとは、それ（凡夫）はそう（有学）ではない。何故かといえば、苦などの諦を如実に知見しない〔つまり〕理解しないからだ、というのである。というのは「比丘たちよ、聖慧によって見られた所のものが〔真に見られたもの〕である」と説かれているからである。すなわち、経には、戒に対する、あるいは、心に対する学を詳細に述べてから「慧に対する学とは何か。これが苦なる聖諦であると如実に知り、これが苦の集である、これが苦の滅である、これが苦の滅に導く道なる聖諦であると、如実に諦を知見することである[5]」と言う[6]。この〔経に説かれる〕ようには如実に諦を知見しないが故に〔凡夫は有学ではない〕。また、後に学びから遠ざかるからである[7]。〔すなわち〕戒などにおいて学んだ場合に、別解脱律儀を捨することや、煖位などから退転することによって、後にそこ（戒など）における学びから遠ざかるからである[8]。しかし、聖者はたとえ幾分か〔の学〕を捨てるとしても、すべて〔の学〕を〔捨てるのでは〕ない。何故なら、聖者には三学が存在しないということは決してないからである。

本性にとどまっている聖者という場合、定に入っていない状態が衆生の本性であり、そういう状態に

ある聖者は、乞食行などを行なってはいても、学ぶことをその習性とする者〔とは言え〕ないから、有学ではないであろう、というのが〔その問いの〕意図である。意欲（āśaya）によってとは、意志（chanda）という点でというのである。道を行く人（旅人）が〔暫時〕立ち止まっているようなものであるとは、道を歩いている人が「道を行く人」と呼ばれるのであるが、〔彼が暫時〕立ち止まっても「道を行く人」と呼ばれる。行く意志[9]を捨てていないからである。それと同じである。また、三学の得が〔彼を〕離れぬことによってとは、本性にとどまっている聖者にも、戒と定と慧の得が離れない。それゆえ、本性にとどまっている聖者もまったく学ぶことを習性としない者ではない。

有学と無学の説明の傍論として、ところで、何が有学法であるかというそのことが語られる。〔有学法とは〕有学に属する無漏の諸法であり、有為をその本質とするものである。同様に、無学〔法と〕は無学に属する〔無漏の〕諸法で〔有為をその本質とするもので〕ある。涅槃は何ゆえに有学に属するのでないのかとは、有学によって得られる〔のに、どうして有学法でないのか〕というのが〔その問いの〕意図である。無学と異生とのいずれもがそれを具有するとは、凡夫も世間道によって得られた涅槃を具有するというのである。

第一向とは、見道に住する者である。他云々とは、他の向〔つまり〕一来と不還と阿羅漢性の果に向かう者は三種の果に住する者と別でないから、つまり預流と一来と不還の果に住するものと分けられな

いから、一来に向かう者などは預流などと別ではないという意味である。次第証に関してはこのように言われるとは、順次に四種の果を得る場合に関しては実質的には五であると言われるというのである。多〔離欲および全〕離欲の者であったら、多離欲（倍離欲、bhūyo-vītarāga）は六品を滅し、全離欲（kāma-vītarāga）は九品を滅しているが、見道においては〔すなわち〕見道の位においては、順次、一来〔果向〕・不還果向ではあるが〔住〕預流〔果〕・〔住〕一来〔果〕ではない。それでどうなのかと云えば、それ（次第証の場合）とは異なる。そうなると実質的には七種となる。〔つまり〕預流〔果向〕と一来〔果向〕と不還果向との三と、住果の四とである。ゆえに阿羅漢向という一つは、住不還果とは区別されないと理解すべきである。

註(1) SĀ 817, 本庄 A, Chap. 6 [48], 本庄 C, p. 172. AN 3, 88.
(2) SĀ 976, 本庄 A, Chap. 6 [49], 本庄 C, p. 173.
(3) śīle śīkṣā adhiśīlam は śīle śikṣā ity adhiśīlam に訂正。
(4) śikṣā-kriyāṇāṃ は西蔵訳により śikṣā-trayāt に訂正。
(5) SĀ 817.
(6) vistareṇoktvā'ha は Shastri 本により vistareṇoktvaha に訂正。
(7) yathābhūta-satya-prajñānāt は yathābhūtaṃ prajānātīti, evaṃ yathābhūtaṃ satya-aprajñānāt, punaś cāpaśikṣaṇāt. に訂正。
(8) a-para-śikṣaṇāt は apaśikṣaṇāt に訂正。

(9) aśasya は aśaya に訂正。

(3)　道についての諸問題

a　道と離染

世親釈　**(AKBh, 366, 7 ; Pek, 31, b, 7 ; 玄奘, 127, a, 20 ; 真諦, 278, b, 24)**

〔先に（VI, 1cdの下で）〕「修道は世間〔道〕と出世間〔道〕との二種である」と説かれた。かの有学はいずれ〔の道〕によっていずれ〔の地〕からの離染を得るのか。

有頂から離染するのは出世間〔道〕による。(45cd)

世間〔道〕によってではない。何ゆえか。そ〔の有頂〕より上に世間〔法〕は無〔く、したがってそこでは厭下欣上の六行観をもってする世間道はあり得な〕いからであり、(1)あるいは、自地に属する〔世間道〕は〔自地の煩悩の〕対治でないからである。(2)何ゆえに対治でないのか。その〔地に属する〕煩悩が随増せしめられるからである。なぜならば、或る煩悩が或るものの上に随増するときはそのものがそ〔の煩悩〕の断のためにはたらくことはないし、或る〔もの〕が或る〔煩悩〕の対治であるときそ〔のもの〕の上にその煩悩が随増することはない。

他〔の地〕から〔の離染〕は二種である。(45d)

有頂以外の〔無所有処以下の〕すべての地よりの離染は世間〔道〕によってもあり出世間〔道〕によ

ってもある。(3)

称友疏 (AKVy, 574, 32 ; Pek, 240, a, 2)

「修道は世間道と出世間道との〔二種である〕二種である」と説かれたとは、

修道は二種である。見〔道〕と呼ばれるものは無漏〔のみ〕である。(VI, 1cd)

と述べられているからである。

その煩悩が随増せしめられるからとは、何故なら、その地に属する煩悩が、その世間道において所縁という点で、随増せしめられるから、というのである。なぜならば、或る煩悩が云々ということによって、同類のものの例（sadharmya-dṛṣṭānta）と異類のものの例（vaidharmya-dṛṣṭānta）を示す。或る地に属する〔世間〕道、それはその地に属する煩悩の対治とはならない。その（地の）煩悩が随増せしめられるからである。静慮していない（非等引の）、その地に属する、他の法〔が、その地の煩悩の対治とならないの〕と同様である。〔これは同類のものの例である〕。他方、異類の〔ものの例〕によれば、上〔地〕の近分〔定〕の道、あるいは、無漏の対治道〔が煩悩の対治となるが〕如く〔には、対治とはならないの〕である。世間〔道〕によってもとは、上地の近分〔定に属する世間道〕によって〔も〕というのである。出世間(4)〔道〕によってもとは、その対治である自〔地〕と、より下の地に属する無漏道によって〔も〕というのである。

註(1)　法宣（巻七、三〇五頁）は「有漏道（世間道）の断は次の上地の近分定で次下地の煩悩を断ずるものなり。有頂地にはこの次上に定地がない。そこで有漏道で断ずること能はず」と言う。

(2)　va pratipakṣatvat は平川索引と西蔵訳により vāpratipakṣatvāt に訂正。法宣は「自地の有漏道は自地の煩悩が随増してあり。煩悩が有漏道を縁じてその中に安住して増上する」と言う。

(3)　法宣（巻七、三〇五頁）は「無所有処已下の八地の煩悩は有漏道（世間道）でも無漏道（出世間道）でも断ず。無漏道は四諦観なり。有漏道は六行観なり」と言う。

(4)　lakottareṇāpi は lokottareṇāpi に訂正。

b　道による離繋得

世親釈　(AKBh, 366, 15; Pek, 32, a, 3; 玄奘, 127, b, 1; 真諦, 278, c, 6)

その場合、また

世間〔道〕によって聖〔者〕の離染があるとき、離繋得は二種である。（46ab）

世間道によって聖者の離染に赴きつつある者には二種の離繋得が生ずる。世間的な（有漏の）〔離繋得〕と出世間の（無漏の）〔離繋得〕とである。

出世間〔道〕によってもと、ある人々は〔主張する〕。（46c）

他の〔論師たち〕は、出世間〔道〕によっても同様に〔二種の離繋得がある〕と〔主張する〕。何ゆえか。

〔聖道が〕捨せられたときも〔再び〕煩悩を具有することにはならないからである。（46d）

もし聖道によって離染を得る者に世間的な（有漏の）離繋得は生じないとしたら、そのようであるときは、聖道によって無所有処から離染した者が〔後に〕静慮に依って根を転ずる場合、先に（鈍根のときに）〔得た〕道をすべて捨するゆえに、そしてただ〔利根を自性とする不還〕果の道のみを得るゆえに、彼は上地に属する諸煩悩よりの離繋を具有しないことになってしまうだろう。また、それが捨せられたときは、再びそれら〔上地に属する〕諸煩悩を具有することになってしまうだろう〔が、事実は、その場合も、彼は再び煩悩を具有することにはならない。それゆえ、聖道による離染のときも有漏の離繋得は生じているとしなければならない〕、と〔いうのがこの論師たちの主張である〕。

しかし、〔彼が再び煩悩を〕具有しないのは、有頂より半ば解脱した者や上に生まれた者〔がそうである〕如くなのである。（47ab）

彼に[1]世間的な（有漏の）離繋得はなくても、〔彼は再び〕それら〔諸煩悩〕を具有することにはならないであろう。それはたとえば、品の半ばまでについて有頂より解脱した者には、そ〔の有頂の煩悩の諸品〕についての世間的な（有漏の）離繋得がなくても、また、根を転ずることによって出世間の（無漏の）〔離繋得〕が捨せられていても、〔彼は〕再びそれら諸煩悩を具有することにならないし、またたとえば、初静慮地より上に生まれた異生が欲〔界〕繋の諸煩悩よりの離繋得を捨したとしても、それに

よって〔彼が〕再びそれら（諸煩悩）を具有することにはならないのである。だから、そのこと（第四六頌dに挙げた他の論師たちの理由立て）は準則とならない。

称友疏（AKVy, 575, 7 ; Pek, 240, a, 6）

世間〔道〕によって聖〔者〕の離染があるとき（46a）

とは、例えば、止を行ずる預流の、世間道によって離染に赴きつつある者には、〔煩悩の各〕品ごとに、有漏と無漏との離繋得[2]が生ずる如くである。

静慮に依ってとは、有学は〔未至・中間・四根本の〕六〔静慮〕地に依って転根するのであって、無色〔定に依って〕ではないからである。

無学は九地に依って〔根を転ずる〕。いっぽう、有学は六〔地〕に〔依って転ずる〕（VI, 61ab）

と説かれているからである。それゆえ〔次のように言う。すなわち〕静慮に依って根を転ずる場合、先に（鈍根のときに）〔得た〕道をすべて捨するゆえに、〔つまり〕先に得られた鈍根に属する無色〔界〕の道を捨するゆえに、そしてただ[3]〔利根を自性とする不還〕果の道のみを得るゆえに、つまり

〔根を〕増進する者は果および〔果より〕勝れた〔道〕[4]を捨てて〔増上の〕果を得る。[5]（VI, 62ab）

と説かれているから、利根をその本質とする不還果のみを得るがゆえに、上地に属する諸煩悩よりの離繋、〔つまり〕無色〔界〕繋の煩悩の離繋を具有しないことになってしまうだろう。また次のような別の過失もある。すなわち、また、それが〔つまり〕上地に属する煩悩の離繋が捨せられたときは、それら〔上地に属する〕諸煩悩を具有することになってしまうだろう、と。

しかし、〔彼が再び煩悩を〕具有しないのは、有頂より半ば解脱した者や上に生まれた者〔がそうである〕如くなのである。(47ab)

という場合、半分解脱している者が「半ば解脱した者」である。有頂から半ば解脱しているので、「有頂より半ば解脱した者」と言うのである。上〔界〕に生まれた者が、「上に生まれた者で」ある。有頂から半ば解脱した者と、上に生まれた者とが、「有頂より半ば解脱した者や上に生まれた者」である。その二者における如くというのが、「有頂より半ば解脱した者や上に生まれた者〔がそうである〕如く」である。彼はそれら〔煩悩を〕具有しない[6]というのが文の残余である。「しかし」という語は前記の過失を回避する目的で〔そう言われたの〕である。このような〔頌の〕意味を解説するために～はなくても云々と言う。彼〔つまり〕プドガラに世間的な（有漏の）離繋得はなくても、それら〔つまり〕諸煩悩を具有することにはならないであろう。それはたとえば、品の半ばまでについて有頂より解脱した者には[7]云々という場合、彼には、それ〔らの煩悩〕の対治である世間道がないから、有頂の半ばの品の世

間的な（有漏の）離繫得がない。また、静慮に依って根を転ずることによって出世間の（無漏の）〔離繫得〕が捨せられているであろう。しかし、再びそれら有頂〔地〕に属する諸煩悩の諸品を具有することにならない、ということを汝たちは認めるであろう。彼（聖道によって離染したプドガラ）にとってはその如く〔転根して聖道を捨しても煩悩を具有することにはならないの〕である。またとえば、初静慮地より上に生まれた〔つまり〕第二静慮〔地〕などに生まれた異生が、欲〔界〕繫の諸煩悩よりの離繫得を捨したとしても、〔つまり〕

地を転ずることと退とによって、静慮（色界）繫の善は捨せられる。無色〔界〕繫のものも同様である。（IV, 40abc）[8]

という定則によって、初静慮地の離繫得は捨せられるが、それによって、再びそれら欲〔界〕繫の煩悩を具有することにはならないと認められる。このプドガラの場合もそれと同様である。

「異生」と言ったのには〔以下のような理由がある〕。つまり、聖者が世間道によって欲界あるいは上〔地〕から離染するに至るとき、[9]煩悩に関して世間的と出世間的との離繫得がある。その中で、欲界繫の煩悩の世間的な離繫得は、初静慮地より上地に生じた者にとっては、地を転ずることによって捨せられる。しかし出世間的な〔離繫得〕は〔そうでは〕ない。

けれども聖なるもの[10]（無漏律儀）は得果と練根と退とによって〔捨せられる〕。（IV, 40cd）[11]

という捨の定則があるからである。出世間的なその〔離繫得〕がある時、聖者は初静慮より上に生じても、再びそれら（煩悩）を具有するということはない。しかし異生はそうではない。ゆえに「異生が」と言ったのである。こういう訳で

〔聖道が〕捨せられたときも〔再び〕煩悩を具有することにはならないからである。（46d）

と言われているそのことは準則とならない。

註(1) tasyāṃ は AKVy に従って tasya に訂正。
(2) viśaṃyoga は visaṃyoga に訂正。
(3) keva- は kevala- に訂正。
(4) sa viśeṣaṃ は saviśeṣaṃ に訂正。
(5) aproti は apnoti に訂正。
(6) samanvayas は西蔵訳により asamanvayas に訂正。
(7) AKBh, bhavāgrardha-, AKVy, bhavāgrad ardha-.
(8) 舟橋一哉『倶舎論の原典解明 業品』二三三頁、櫻部『倶舎論』一四四頁参照。
(9) vā vairāgyaṃ. 西蔵訳では vā を除き vairāgyaṃ。今は法宣（巻七、三一〇頁）の「聖者が下八地の修惑を断ずるときに局りた法相なり」を考慮して vā vairāgyaṃ と解する。
(10) AKVy, ārye, AKBh (224, 22), āryaṃ.
(11) 舟橋一哉『倶舎論の原典解明 業品』二三三頁、櫻部『倶舎論』一四四頁参照。

c　道の地と離染の地

世親釈（AKBh, 367, 11 ; Pek, 32, b, 2 ; 玄奘 127, b, 24 ; 真諦 , 279, a, 2）

次に、いずれの地〔の道〕によっていずれよりの離染があるか。

未至の(1)無漏〔道〕によってすべて〔の地〕よりの離染がある。（47cd）

有頂に至るまでの〔すべての地よりの〕、である。(2)

ところで、近分〔定〕に依って下地よりの離染を得る者のすべての解脱道は無間道のごとく(3)近分〔定〕より起こるのか。〔答えて〕曰く、〔すべてが起こるのでは〕ない。ではどうか。

三地に勝利するとき、最後の解脱道は〔根本〕静慮よりあるいは近分〔定〕より〔起こる〕。（48ab）

〔有情の〕生まれる地はすべてで(4)九つある。欲界と〔四〕静慮・〔四〕無色〔静慮〕なる八とである。その中で〔欲界から〕第二静慮に至るまでより離染するのが「三地に勝利する」である。そのとき（それら三地のそれぞれより離染するとき）は、最後の解脱道は近分〔定〕（未至定か第二静慮の近分定か第三静慮の近分定）あるいは根本静慮（初・第二あるいは第三の根本静慮）より起こる。

上では、近分〔定〕より〔起こること〕がない。（48c）

三地の勝利より上では、〔最後の解脱道が起こるのは〕必ず根本〔静慮〕よりであって、近分〔定〕

よりではない。〔そこでは根本静慮も近分定も〕その〔受〕根は等しく捨である〔ので近分定から根本静慮に入り易い〕からである。〔いっぽう、下の〕三静慮においては近分〔定〕と根本〔静慮〕との〔受〕根に別がある（近分定は捨、根本静慮は初・第二静慮では喜、第三静慮では楽）から、或る者は根本静慮に入ることができない。根を転ずることがなし難いからである。それで、三地よりの離染においては、〔上記のように〕最後の解脱道[5]は近分定によっても起こる。

未至の無漏〔道〕によってすべて〔の地〕よりの離染がある。

と〔第四七頌ｃｄでは〕説かれた。しかし他〔の諸道〕によって〔の離染〕はまだ説かれていない。そのゆえに〔次の頌が〕説かれる。

八つの聖〔道〕によっては自〔地〕と上地とよりの勝利がある。（48cd）

〔四根本〕静慮と静慮中間と〔下三〕無色と〔を依地とする〕八無漏〔道〕によっては自〔地〕および上地よりの離染があり、下〔地〕より〔の離染〕はない。〔下地よりは先に〕すでに離染しているからである。

称友疏　**(AKVy, 576, 14 ; Pek, 241, b, 1)**

すべてより（47d）

とは、自〔地〕と上〔地〕と下地とからである。それ（無漏の未至定）は無漏だからである。

根は等しく捨であるからであるとは、第四静慮などの〔五種の根本静慮である〕等至（samāpatti）とその近分〔定〕とには捨根が共通しているということである。或る者は〔根本静慮に入ることが〕できないとは、鈍根の者はである。根を転ずることがなし難いからとは、捨根の直後に楽根やあるいは喜根〔を生ずること〕が困難だから、である。根本〔静慮〕と近分〔定〕との二つには捨根が共通しているのに、どういう訳で、根本〔静慮〕だけから最後の解脱道を現前させ、近分〔定〕からは〔そうでは〕ないのか。離染する地を重視するからである。

下〔地〕より〔の離染〕はない。〔下地よりは先に〕すでに離染しているからであるとは、その近分〔定〕自体によって下〔地〕からの離染は既になされているからである。

註(1)　anāgāmyena は平川索引により anāgamyena に訂正。

(2)　法宣（巻七、三一〇頁）は「無漏道で下地の惑を断ずるのはこの未至定の無漏に限る。中間定と四根本定と三無色との八地の無漏は応に随て自地の惑を断じ上地の惑を断ずるばかりなり」と言う。

玄奘訳ではこの後に、未至定地以外の無漏道が自地及び上地の惑のみを、有漏道が次下地の惑のみを、断ずることが説明されている。

(3)　anantaryamārgavat は anantaryamārgavat に訂正。

(4)　-bhūmayaḥ. sarvakāmadhātu- は -bhūmayaḥ sarvaḥ. kāmadhātu- に訂正。

(5)　anyo は antyo に訂正。

d　世間道の所縁と行相（有漏の六行観）

世親釈（AKBh, 368, 6 ; Pek, 33, a, 2 ; 玄奘, 127, c, 19 ; 真諦, 279, a, 20）

この場合、出世間の無間〔道〕・解脱道が諦を所縁とするから〔四〕諦の〔十六〕行相をもって起こるということは〔先に（第二五頌ｃｄ～二六頌ｄ、第二八頌ａｂに）説いた所によって〕すでに成立しているが、

世間的な（有漏の）解脱〔道〕・無間道は、順次に、静等と麁大等との行相を有する。
（49abc）

解脱道は「静」等の行相を有し、無間道は「麁」等の行相を有する。そして、それらは順次に上・下を対象（所縁）とする。（49d）

解脱道は上地を〔所縁として〕、その行相を、〔場合場合によって〕あり得べきように、「静」である（平安な）と、「妙」である（卓越した）と、また「離」である（煩わしさを離れている）と、観ずる。無間道は下地を〔所縁として、その行相を〕「麁」である（粗く険しい）と、「苦」である（みじめな）と、また厚い壁のごとく〔「障」〕である（煩わしさを離れる妨げとなる）と、〔観ずる〕。〔上地のように〕静でないから〔下地は〕麁であると〔観ぜられる〕。〔そこでは道を歩むに〕より大きな労を伴うゆえである。〔上地のように〕妙でないから〔下地は〕苦であると〔観ぜられる〕。〔そこでは、行者に〕

より多くの麁重（修行道への心身の非適応性）があることによって〔聖者の心に〕逆らうからである。(1)〔また、下地は〕厚い壁のごとく〔障〕であると〔観ぜられる〕。〔罪人が牢獄の〕壁を脱出し得ないごとく、〔行者は〕そ〔の地〕のゆえにその地を出離し得ないからである。(2)それらの逆に〔上地には〕静・妙・離の行相がある。

称友疏（AKVy, 576, 22 ; Pek, 241, b, 6）

〔四〕諦の〔十六〕行相をもって起こるとは、無常などの行相を伴って生ずるということである。あり得べきように（saṃbhavataḥ）とは、もし下地を「麁」として観察するならば、上〔地〕をその反対に「静」として観察すると〔いうようにであると〕或る人々は〔言う〕。他の人々は、「静」などの行相の内、或る時には一つの行相で以て行相とする（観察する）のであって、決してすべて〔の行相〕で以て〔観察するとは限ら〕ない〔と言う〕。「麁」である（粗く険しい）とは、麁大であるから「麁」としてというのである。

静でないから麁であるという場合、なぜ下地は静でないかと云えば、より大きな労を伴うゆえである。〔すなわち〕その下処は、道と共に、大きな労を伴う〔つまり〕努力によって達成される。その上処も道と共に、大きな労を伴う。これら二つの中でこれ（下処）がより大きな〔努力〕によって〔達成される〕から、より大きな労を伴うのである。〔「より大きな労を伴うゆえ」とは、「より大きな労を伴

う」という」その抽象概念（tad-bhāva）、その抽象概念ゆえに（tad-bhāvāt）、ということである。

破し難いこと（durbheda）が頑固ということ（khila）である。苦（duḥkhila）とは悪しく（kutsita）頑固なことである。〔そのように下地を〕苦であると〔観察するのである〕。どうして下地は妙でないのかと云えば、より多くの麁重があることによって〔聖者の心に〕逆らうからであると言う。麁重（dauṣṭhulya）とは、身心が堪能でないこと（akarmaṇyatā）、煩悩に資する状態という意味である。それに多くの麁重があるというのが「多くの麁重があること」（Bahuvrīhi）である。その下処も、道と共に、多くの麁重がある。その上処も、道と共に、多くの麁重がある。それら二つの中で、これ（下処）がより大きな〔麁重があるが〕ゆえに、「より多くの麁重がある」のである。その状態のゆえに〔ということが、「より多くの麁重があることによって」ということなの〕である。厚い壁のごとく〔障〕であるとは、厚い壁という在り方をするものとして、である。そ〔の地〕のゆえにその地を出離(3)（niḥsaraṇa）し得ない、〔つまり〕その地のゆえにその地を出離することができないから〔下地を厚い壁のごとく「障」であると観ずるのである〕。壁を脱出（niḥsaraṇa）(4)し得ないごとく〔とは、〕譬えば、その壁のゆえに、その壁を脱出し得ないのと同様であるというのである。〔つまり〕それ（壁）によって囲まれた空き地から〔脱出し得ないのと同様だ〕というのである。

それらの逆にとは、〔上地は〕労がより少なく、(5)〔また〕より少ない麁重を伴うので、〔聖者の心に〕

逆らわないから、その（上）地によってその（下）地を出離するがゆえに、順次、静・妙・離の行相がある。

註(1)　聖者たち〔の心〕は〔それ（有漏法）と〕逆であるから〔それ（有漏法）は〕苦である（AKBh, 5, 16. 櫻部『倶舎論の研究』一四八頁）。

(2)　法宣（巻七、三一四頁）は「下地の法で下地を越えることはならぬ。下地の法は下地を越えるのを障て越えざらしむるものなり。欲界を越えんとすれば欲界の法が障をなす」と言う。

(3)　tayaiva-tad- は tayaiva tad- に訂正。

(4)　nihśaraṇa は niḥsaraṇa に訂正。

(5)　alpābhisaṃskāratvat は alpābhisaṃskārataratvat に訂正。

(4)　尽智の直後に生ずる智

世親釈　(AKBh, 368, 15 ; Pek, 33, a, 7 ; 玄奘, 127, c, 27 ; 真諦, 279, b, 2)

〔8の(2)(3)に亙る〕傍論は終わった。〔第四五頌ａｂで阿羅漢果を説いたその本筋に立ち返って〕目下の論点[1]が説かれねばならない。そこで、尽智の直後には何が生ずるか、〔と云えば、〕

もし不動ならば尽智の後に無生智が〔生ずる〕。（50ab）

もし不動法阿羅漢[2]であるならば、彼には尽智の直後に無生智が生ずる。[3]

もし〔そうで〕なければ、尽智あるいは無学の見が〔生ずる〕。（50bc）

もし不動法でないならば、尽智の後に同じ尽智が生ずるか、あるいは無学の正見が〔生ずる〕。しかし無生智は〔生じ〕ない。〔後に〕退することがあり得るからである。では、不動法〔阿羅漢〕にはその〔の正見〕はけっして生じないか〔と云えば〕、

すべての阿羅漢にそれは〔ある〕。(50d)

不動法〔阿羅漢〕にもまた、無生智のあとに、或るときは同じ無生智が生じ、或るときは無学の正見が〔生ずる〕。

称友疏 (AKVy, 577, 9 ; Pek, 242, b, 1)

傍論は終わった。目下の論点[4]が説かれねばならないとは、尽智の直後に[5]生ずるものが説明されなければならなかったのであるが、傍論として世間的な無間〔道〕と解脱道の規定の説明が〔なされた〕というのである。

もし不動ならば尽智の後に無生智が〔生ずる〕。(50ab)

というのは、更になすべきことがないこと〔を知る〕智、それがそのとき彼に生ずるのである。退することがあり得るからであるとは、煩悩の生ずる余地があるので、彼には無生智(anutpādajñāna)は生じない。何故かと云えば、退すること(parihāṇi)があり得るからである。〔つまり〕彼には退することがあり得る、そのゆえにである。他方、無生智がある者には、退することはないのである。

註(1) idaṃ tu は西蔵訳（dkyus ma）に従い prakṛtaṃ に訂正。

(2) 不動法阿羅漢は無学の中で最も利根の者である。法宣（巻七、三一五頁）参照。

(3) 尽智と無生智の区別については AK VII, 7 に「尽智は諸諦に対する『すでに遍知された』等の確知である。無生智は『〔さらに〕遍知すべきものはない』等〔の確知〕であると考えられる」と説かれている。櫻部『倶舎論』二二五頁参照。法宣（巻七、三一五頁）は「無学の初念に、われ已に有漏の苦果を知る。われ已に有漏の因たる集を断ず。われ已に滅を証す。われ已に道を修す、と知るのが尽智なり。その無間に、もはや此の上に知るべき苦果なし。断ずべき煩悩なし。証すべき滅なし。修すべき道なし、と知るのが無生智なり」と言う。

(4) idaṃ は西蔵訳（dkyus ma）に従い prakṛtaṃ に訂正。

(5) aṃtara- は anaṃtara- に訂正。

(5) 道と沙門果（沙門性の果）

a 沙門性と有為・無為の果

世親釈（AKBh, 369, 6 ; Pek, 33, b, 3 ; 玄奘, 128, a, 8 ; 真諦, 279, b, 12）

これら四果があると〔上に〕説かれたところのそれらは、何の果か〔と云えば〕、沙門性の果である。その沙門性というのは何か。

沙門性は無垢の道である。（51a）

無漏の道が沙門性である。それを〔具える者〕が沙門であるから、〔無漏の道を沙門性と言うの〕で

ある。〔それは〕煩悩を静めるものだからである。経中に「その人によって多くの種類の悪不善法、乃至、老い死ぬべき〔法〕が静められた。このゆえに沙門と呼ばれる」[1]と説かれているからである。異生は、〔その煩悩が〕究極的に静まるのでないから、勝義の沙門ではない。そして、その沙門性の

果は有為と無為とである。（51b）

沙門性の果は有為と無為とであり、さらに、〔それらは〕四であると経中[2]に説かれている。またしかし、

それらは八十九である。（51c）

さらに、それらは何か〔と云えば〕

〔有為なる〕解脱道であり、併せて、〔無為なる〕滅（択滅）である。（51d）

見所断〔の煩悩〕の断のために八無間道と八解脱道とがある。修所断〔の煩悩〕の断のために、〔すなわち〕九地におけるそれぞれ九品[3]の煩悩の断のために、ちょうどそれだけの数（9×9＝81）の無間道と解脱道とがある。その中、無間道は沙門性であり解脱道は沙門性の有為なる果である。〔解脱道は〕そ〔の沙門性〕の等流〔果〕・士用果だからである。それら諸煩悩の断〔すなわち択滅〕が沙門性の無為なる果である。このようにして〔沙門性の果はすべてで〕八十九（見所断の煩悩の断について8、修所断の煩悩の断について81）となる。

称友疏　(AKVy, 577, 16; Pek, 242, b, 4)

それを〔具える者〕が沙門であるからとは、沙門性（śrāmaṇya）を具えることによって沙門（śramaṇa）となるというのである。白さを具えることによって「白布」〔と呼ばれるのと〕同様である。もろもろの煩悩を静める（śamayati）から沙門である。[4] 等流〔果〕・士用果だからであるとは、適宜、解脱道と無為とが、その無間道を相とする沙門性の等流果と士用果とであるから、というのである。〔すなわち〕解脱道はそれの等流果と士用果であり、無為はただ士用果である。

或る〔法〕の力によって或る果が生ずる時、それは士用より生じた〔果〕である。（II, 58ab）[5]

或る〔法〕（この場合は慧）の力によって得られるもの（この場合は択滅）、それ〔も〕士用果だと〔解釈して〕である。[6]

註(1)　MĀ 182, 本庄 A, Chap. 6 [50], 本庄 C, p. 174,　本庄良文「Śamathadeva の倶舎論註――中阿含の組織の若干に就いて――」（『仏教論叢』二十五、一九八二年）参照。MN 39.

(2)　SĀ 797, 本庄 A. Chap 6 [52], 本庄 C, p. 175.

(3)　nava prakaraṇaṃ は navaprakaraṇaṃ に訂正。

(4)　西蔵訳にはこの一文を欠く。

(5)　櫻部『倶舎論の研究』三八六頁参照。

(6)　本庄良文氏の教示のよれば、AK, II, 58ab がここに援用される意味は次のごとくである。すなわち、無為は不生不滅であるか

ら、「生ずる」云々の規定のあるAK, II, 58abは本来ならここに適用できないが、「生ずる」という表現を「得られる」に置き換えれば、適用してもよいと拡大解釈するのである。したがって、この箇所の櫻部訳（『倶舎論の研究』三八七頁）は「しかし択滅は或る力（慧の力）によって得られるものである、と説かるべきである。〔択滅は不生なるがゆえである〕。」と訂正すべきである。『正理』巻一八（四三七頁、上、一二以下）に士用果を四種に分かち、その第四「不生」士用果について次のように言う。言「不生」者、所謂涅槃（＝択滅）、由無間道力所得故。此既不生、如何可説「彼力生故名士用果」　現見於「得」亦説「生」名。如説「我財生」是「我得財」義。

b　沙門果の立てられる五因

世親釈　(AKBh, 370, 2 ; Pek, 34, a, 2 ; 玄奘, 128, a, 24 ; 真諦, 279, c, 2)

そうなら、それでは、〔その八十九果について〕仏〔の教説〕に対して説明がされねばならぬことになる[1]〔のに、されていないではないか〕。〔否、それは〕されなくてもよい。〔なぜならば〕たとえ多数の果があっても、

しかし、〔経中には〕四果〔のみ〕が立てられる。〔その四には〕五因が〔すべて〕あり得るからである。(52ab)

断道の位において五因が〔すべて〕あり得るとき、世尊はそ〔の位〕において果を立てられた、と伝説する。五〔因〕とは何か。

果の〔生ずる〕とき、1．先〔の道〕を捨し、2．他の道を得て、3．滅（断）を集め、4．

八智を獲得し、そして5．十六行相を修習する。（52cd, 53ab）

1．先の道を捨するのは向〔道〕を捨するにより、2．先には〔得てい〕ない道を得るのは果道を得るによる。3．断を集めるのはすべて〔の煩悩の断〕について〔ただ〕一つの得を獲ることによる。4．同時に八智を獲るのは四種の法〔智〕・類智についてである。5．十六行相の修習は無常等の行相についてである。〔四〕果のそれぞれに対してこれら五因〔のすべて〕があるから〔それら四は沙門果として立てられる〕。

称友疏（AKVy, 577, 24 ; Pek, 242, b, 8）

そうなら、それでは云々とは、凡夫であるパーニニの説に対して〔カーティヤーヤナによって〕補足がなされているが、それと同様に、一切知者である仏〔の教説〕に対して説明がされねばならぬことになるというのが文章の意味である。

先の道を捨する云々という場合、先の道を捨することは、向〔道〕（pratipannaka-mārga）を捨するにより、先には〔得てい〕ない道を得るのは果道を得るによる。すべて〔の煩悩の断〕について〔ただ〕一つの得を獲ることによるとは、預流果を得る時には、すべての見所断〔の煩悩〕の断に関して、修道に含まれる一つの得（prāpti）が得られる。同様に、一来果を得る時には、見所断の〔煩悩の〕断と六種の修所断〔の煩悩〕の断のすべてについて、一来果に含まれる一つの得が得られる。不還〔果〕

と阿羅漢果についても同様のことが当てはまる。(2)

四種の法〔智〕・類智についてであるとは、諦の区別によって、四種類(3)の法智と同じく四種類の類智を〔獲得するというの〕である。ゆえに同時に八智を獲るのである。(4)

註(1) SĀ 797, 本庄 A, Chap. 6 [52], 本庄 C, p. 175.

(2) 法宣（巻七、三一九頁）は「断とは択滅なり。前より得した多の択滅を一処に集めて得す。一の得とは勝れたる得と云うことで、一類の勝れたる得を起こして今までの多の択滅を得す」と言う。

(3) caturvidanām は caturvidhanām に訂正。

(4) 法宣（巻七、三一九頁）は「一の道類智を起こして未来の四法智四類智を得す」と言う。

c　有漏道による果

世親釈　(AKBh, 370, 12 ; Pek, 34, a, 6 ; 玄奘 128, b, 5 ; 真諦 , 279, c, 12)

もし無漏の道〔のみ〕が沙門性ならば、世間道によって得られる二果（一来果・不還果）はいかにして沙門性の果として相応しいか。

いっぽう、世間〔道〕によって得られる〔二果〕は、(1)〔見道の果と〕雑っており、(2)無漏の〔離繋〕得が〔それを〕保持することによって、(1)〔沙門性の〕果である。(53cd)

というのは、この場合、一来果あるいは不還果は世間道の果である断だけではないからである。ではど

うか〔と云えば〕、(1)見道の果である断もまたそこに雑えられる。すべて〔の断〕について、その果に含まれる〔同〕一の離繫得(2)の獲得（lābha）があるからである。まさにこのゆえに経には「一来果とは何か。三結の断と貪・瞋・癡の薄さのことである。不還果とは何か。五下分結の断のことである」(3)と説かれている。そして、(2)退した者が〔退したままで〕死ぬことはないのはそ〔の離繫得〕の力によるのであるから、無漏なる離繫得によって〔世間道によって得られた〕その断は保持せられている。このことによっても、こ〔の二果〕が沙門性の果なることは〔理に〕合する。(4)

称友疏　**(AKVy, 578, 2 ; Pek, 243, a, 5)**

世間道によって得られる二果(5)とは、一来果と不還果とである。それは世間道によっても得られることがあり得るからである。〔だのに〕それがいかにして無漏道を相とする沙門性の果として相応しいか。

見道の果である断もという場合、「も」という語によって修道の果である断も含意される。その二種の断のどちらについても、一来果に含まれる、あるいは不還果に含まれる同一の得が得られる。従って、〔二果はどちらも〕見道の果である断を具有するゆえに、無為の一来果あるいは不還果は、沙門性の果なのである。

三結の断という場合、三結の断は見道によるのであり、五下分〔結〕の一部である有身見と戒禁取〔見〕と疑とは見道のみによって断ぜられるのに、その断を、一来〔果〕や不還果として立てるのはど

うしてであろうか〔と云えば、これらの果が有漏道による断と無漏道による断とを含むことを示すためである〕。それゆえ、断が混ざっているのでそのように世尊は説かれたのであると考えられる。退した者が〔退したままで〕死ぬことはないのはそ〔の離繋得〕の力によるのであるからとは、

世間〔道〕によって聖〔者〕の離染があるとき、離繋得は二種である。（VI, 46ab）

と説かれるその場合の無漏なる離繋得によって、世間道によって得られたその断は保持せられている。

果から退堕した者が〔そのまま〕死ぬことはない。（VI, 60a）

と〔説かれているから〕、得を具有するがゆえに〔その断は〕必ず安住するという意味である。[6]〔もし〕それ（離繋得）がない場合には、世間の退堕せる者におけると同様に、〔退堕したままで〕死ぬであろう。「その力による」とは、無漏の離繋得の力によるという意味である。そして、まさしくその現在の、世間的な道[7]によって生ぜしめられた無漏の〔離繋〕得、及び世間〔道の〕力によって得られつつある未来の八支聖道は、有為の沙門性の果として立てられても矛盾しない。経に無為の沙門性の果（択滅）〔のみ〕が説かれているのは[8]〔それが〕勝れているからである。〔しかし〕この場合には有為〔の沙門性の果〕も認められるべきである。

註(1) -aptiḥ dhṛteḥ は -aptidhṛteḥ に訂正。

(2) visaṃyoga は西蔵訳にも両漢訳にもない。

(3) SĀ 797. 本庄 A, Chap. 6 [52, 53], 本庄 C, p. 174.

(4) asya maraṇam yuktaṃ śrāmaṇyaphalam は西蔵訳、両漢訳を参考に asya yuktaṃ śrāmaṇyaphalatvam に訂正。

(5) -dvapam は dvayam に訂正。

(6) 法宣（巻七、三三二頁）は「此の無漏に任持せらるるので、たとひ煩悩を起こして択滅を退しても、退したままで命終はせぬ。死るときに又た重得す」と言う。

(7) vartamāna-laukika- は vartamānā laukika- に訂正。

(8) 本庄 C, p. 175 参照。

d　沙門性の異名

世親釈（AKBh, 370, 20 ; Pek, 34, b, 3 ; 玄奘, 128, b, 15 ; 真諦, 279, c, 21）

そして、その沙門性と呼ばれるところの

これは、すなわち、婆羅門性であり、また、梵輪である。（54ab）

諸煩悩を駆逐する（vāhana）から婆羅門性（brāhmaṇya）[1]である。いっぽう、〔それは〕梵が回転させるものであるから（54b）

梵輪である。梵（brahman）とは世尊（bhagavat）である。無上の婆羅門性（brāhmaṇya）を具えているからである。経によれば、「この世尊は梵とも、〔心の〕静まった〔人とも〕、〔心の〕涼しくなった〔人〕とも〔呼ばれる〕[2]からである」と〔説かれている〕。こ〔の沙門性〕はか〔の世尊〕の輪〔宝〕

であるから梵〔輪〕である。彼によって回転させられるものだからである。

だが、法輪は見道である。(54c)

進行する（caṅkramaṇa）から輪〔宝〕（cakra）である。見道はそ〔の輪宝〕と似ているから法輪である。どのようにそれと似ているのか。

速く行くこと等〔によって〕、輻（や）等〔と似ていること〕によって、である。(54d)

(1)速く行くものであるから、(2)〔一処を〕捨てて〔他処に〕進むから、(3)未伏のものを伏せしめ既伏のものを制圧下に留めるから、そして、(4)〔あるいは〕上がり〔あるいは〕下がるからである。「速く行くこと等によって」と〔本頌で言った意味はまず〕以上の通りである。大徳妙音は、輻等とあい似ているから聖八支道は輪である、と〔曰う〕。正見・〔正〕思・〔正〕精進・〔正〕念は輻（や）に似ており、正語・〔正〕業・〔正〕命は轂（こしき）に似ており、〔正〕定は輞（輪ぶち）に似ているからである、と〔曰うのである〕。

〔では、聖道の中で特に〕見道が法輪であるというのは何によってであるか。聖者カウンディニヤにそ〔の見道〕が生じたとき「法輪が転ぜられた」と〔経中に〕(3)言われているからである。

称友疏 (AKVy, 578, 23 ; Pek, 243, b, 8)

諸煩悩を駆逐するから婆羅門性であるとは、彼によって多種の悪・不善法が運び去られるから婆羅門

であり、そうである状態が婆羅門性である、〔つまり〕無漏道だというのである。どうして梵輪なのかと云えば、いっぽう、〔それは〕

梵が回転さすものであるから（54b）

梵輪である、と言う。梵によって転ぜられるから、それゆえ、梵輪だというのである。無上の婆羅門性を具えているからとは、無上の無漏道を具えているからという意味である。この世尊は梵[4]とも〔呼ばれる〕というそれは〔その〕例であり、それはジーヴァカが〔そう〕言ったのである。

速く行くこと等〔によって〕、輻（や）等〔と似ていること〕によってである。（54d）

というのは、速く行くこと等によって、及び、輻等〔と似ていること〕によってという意味である。速く行くものであるから云々というそれは、〔見〕道の、輪宝との共通性が述べられているのである。輪宝が速く進むように、同じく見道も十五心刹那に諦を現観するがゆえに速く進むのである。〔一処を〕捨てて〔他処に〕進むからとは、それ（輪宝）が甲なる場所を捨てて乙なる場所へと進むように、それ（見道）も同様に無間道を捨てて解脱道へ現前するという仕方で進む〔から、である〕。あるいは、甲の諦〔という所縁〕[5]を捨てて〔乙の諦という所縁へと〕進むからである。未伏のものを伏せしめ既伏のものを制圧下に留めるからとは、それ（輪宝）が未だ征服していない村や町を征服し、征服したものを制圧下に留めるように、それ（見道）は、未伏の有身見などの煩悩を、無間道によってその得[6]を断ずる

ことによって征服し、そして、征服したもの（煩悩）を、解脱道で以て煩悩の離繋得と倶起することによって制圧下に留める。そして、〔あるいは〕上がり〔あるいは〕下がるからとは、それ（輪宝）が或る所では上がり、或る所では下がるように、それ（見道）も同様に、無間〔道〕と解脱道が繰り返し現前することによって、あるいは欲〔界〕などの苦などの諦を所縁とすることによって、適宜、上がったり、下がったりする。(7) 色〔界〕・無色界を所縁とすることによって上がり、(8) 欲界を所縁とすることによって下がるのである。

正見云々という場合、ここにおいて、戒に依って定を得、定を得ることによって慧が正しく生起せしめられるから、それゆえ、正語・〔正〕業・〔正〕命〔つまり戒に相当するもの〕は轂（こしき）に似ているのである。戒が支えるものとなり、正見などはそれに固定されて転ずるからである。〔正〕定は輞（輪ぶち）に似ているとは、それが他のものを保持するからである。正見などは輻（や）に似ているというのは、輻のようにあちこちに向かって転ずるからである。

何によってであるかとは、「見道が法輪である」というそのことは毘婆沙師自身の考えなのか、あるいは教〔証〕に依るものなのか〔と問うの〕である。

そ〔の見道〕が生じたとき〔法輪が〕転ぜられたとは、見道が生じたときに「法輪が転じられた」と経に言われているからであるというのである。どのようにか〔と云えば、次のようにである〕。(9)

世尊はバーラーナシーのリシパタナ（仙人堕処）の鹿野苑におられた。そこで世尊は五比丘に語りかけられた。比丘たちよ、嘗て聞いたことのない諸法に対して、これが苦聖諦であると如理作意する時、眼（cakṣuḥ）が生じ、智（jñāna）、明（vidyā）、覚（buddhi）が生じた。嘗て聞いたことのない諸法に対して、これが苦集〔聖諦〕である、これが苦滅〔聖諦〕である、これが苦の滅に導く道なる聖諦であると、如理作意する時、眼が生じ、智、明、覚が生じた。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦聖諦を私は通慧（abhijñā）を以て遍知すべき（parijñātavya）であると如理作意する時、眼が生じ……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦集聖諦を私は通慧を以て断ずべき（prahātavya）であると、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦滅聖諦を私は通慧を以て作証すべき（sākṣātkartavya）であると、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦の滅に導く道である聖諦を私は通慧を以て修習すべき（bhāvayitavya）であると、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦聖諦を私は通慧を以て遍知したと、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦集聖諦を私は通慧を以て断じたと、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦滅聖諦を私は通慧を以て作証したと、……同前。嘗て聞いたことのない諸法に対して、実にその苦の滅に導く道なる聖諦を私は通慧を以て修習したと、……同前。

そして比丘たちよ、私にこれら四聖諦に対してこのような三転あり十二行相ある眼が生ずることがな

く、智が〔生ずることが〕なく、明が〔生ずることが〕なく、覚が〔生ずることが〕ない限り、私は神々や悪魔や梵天を含む世間、沙門や婆羅門や神々や人間や阿修羅を含む衆生から解脱し、出離し、離繋し、自由になり、顚倒を離れた思を以て屢々安住するということがなかった。またその限り、私は無上正等覚を覚ったと知ることはなかった。しかし比丘たちよ、私にこれら四聖諦に対してこのような三転あり十二行相ある眼が生じ、乃至、覚が生じたので、それゆえに私はこの天を含〔む世間から〕自由になり、乃至、顚倒を離れた思を以て屢々安住した。それゆえに私は無上正等覚を覚ったと知ったのである。そしてこの法門が説かれている時に、尊者カウンディニヤと八万の天女たちには、法に対する汚れなく無垢な法眼が生じたのである。

そこで世尊は尊者カウンディニヤに言われた。「カウンディニヤよ、汝は法を悟ったか」「世尊よ、私は悟りました」「カウンディニヤよ、汝は法を悟ったか」「善逝よ、私は悟りました」「尊者カウンディニヤは法を悟った」と地上に住む神々は言葉を発し、声を挙げた。友らよ、世尊によってバーラーナシーのリシパタナの鹿野苑においてこの三転十二行相のある法輪が転ぜられた。沙門によっても、婆羅門によっても、天によっても、魔によっても、梵〔天〕によっても、多くの有情の利益のために世間における法に従う如何なる人々によっても嘗て転ぜられたことがないものである、云々、と。

ゆえに、このようにカウンディニヤに見道が生じたとき、諸天はそれを「世尊によって法輪が転ぜら

れた」と言ったと経に言われているから、見道が法輪であると理解される。

註(1) bahmaṇya は brahmaṇya に訂正。
(2) MĀ 137. 本庄 C, p. 175.
(3) Dharmacakrapravartanasūtra. SĀ 379, 本庄 A, Chap. 6 [56], 本庄 C, p. 176. Saṅghabhedavastu, I, 135-137.
(4) brahmety は brahmety に訂正。
(5) 西蔵訳には「所縁」の語あり。
(6) prati は prāpti に訂正。
(7) 西蔵訳により nipatati を補う。
(8) 西蔵訳（Pek）には utpatati が落ちている。Der にはあり。
(9) 中村元『ゴータマ・ブッダI』四九八頁以下参照。

世親釈　(AKBh, 371, 11 ; Pek, 35, a, 2 ; 玄奘, 128, c, 7 ; 真諦, 280, a, 10)

そ〔の法輪〕にはどのように三転があり十二行相があるか。「これは苦なる聖諦である、それは実に遍知さるべきである、それは実に遍知せられた」というこれらが三転である。そして、いちいちの転に対して、「眼が生じた、智が〔生じた〕、明が〔生じた〕、覚が生じた」というこれらが十二行相である。〔いちいちの〕諦ごとにこのように〔転と行相が〕あるのであるが、〔法輪は十二転あり四十八行相ありと説かれず、〕三転あり十二行相ありと説かれる〔のは、各諦が〕等しく三〔転〕を有し十二〔行相〕

を有するからである。〔それは〕あたかも、〔眼と色、乃至、意と法を説くのを、十二を説くと言わず、〕二〔を説くと言い〕、〔色乃至識を、色乃至識の集を、色乃至識の滅を、色乃至識の滅に至る道を、色乃至識の味を、患を、離を如実に知るのを、三十五処において善巧であると言わず、〕七処において善巧であると〔言うように〕説くがごとくである。(1) また、これら〔三〕転によって、順次に、見〔道〕・修〔道〕・無学道が示されている。以上が毘婆沙師らの〔説くところである〕。

もしそうなら、それでは、見道のみでは三転があり十二行相があるものとはならないのにどうしてそ〔の見道だけ〕が法輪と立てられるのか。〔それは不合理である〕。だから、この法門〔全体〕が、そのまま、三転ありまた十二行相ある法輪である〔という〕のが、〔理に〕合する。

それでは、どうして三転となるのか〔と云えば〕、〔すべての〕諦が三たび転ずることによるのである。どうして十二行相となるのか〔と云えば〕、四諦〔のそれぞれ〕について三種の行相を立てることによるのである。〔すなわち、〕苦である、集である、滅である、道である、と〔立て〕、遍知すべきである、(2) 断ずべきである、(3) 現証すべきである、修すべきである、と〔立て〕、遍知せられた、断ぜられた、現証された、修せられた、と〔立てることによるのである〕。

そこで、そ〔の法門〕の転とは、〔説かれた法の〕意味を知らしめることによって〔法が〕他〔の所化（聞法者）〕の相続中に入り行くことである。あるいはまた、〔相続中に入り行くという点から言えば、

見道のみでなく〕すべての聖道は、所化の相続中に進み行くものだから、すなわち法輪である。しかしそれは他相続中に見道が生ずることによって転じ始める。だから、〔見道の生じたそのとき〕「〔法輪が〕転ぜられた」といわれるのである。

称友疏（AKVy, 580, 25 ; Pek, 246, a, 5）

そ〔の法輪〕にはどのように三転が云々という場合、これは苦なる聖諦である、というのが一つの転である。それは実に遍知さるべきである[4]、というのが第二〔の転〕である。それは実に遍知せられた、というのが第三〔の転〕である、というこれらが三転である。〔そして〕いちいちの転に対して、つまり「これは苦である」というこの〔第一の〕転において、「眼が生じた、智が〔生じた〕、明が〔生じた〕、覚が生じた」という四行相がある。「遍知さるべきである」というその〔第二の転〕に対して更に四〔行相〕がある。「遍知された」というその〔第三の転〕に対しても更に四〔行相〕がある。これらが十二行相である。

その場合、無漏の智慧は、その対象が眼前にある（pratyakṣa-arthatva）[5]から眼であり、疑わしさがないから智であり、その対象が真実であるから明であり、清浄であるから覚である。「清浄な智慧が覚である」と語義解釈されるからである。ひるがえって、外教徒たちの諦に対する見は、悪見と疑惑と無明の対治ではなく且つ有漏でもあるから、それと区別するために「眼」云々と言うのである。

また、三転のうち最初の見が「眼」である。見た通りに観察することが「智」である。〔諸法の〕有らん限り（yāvad-bhāvikatām）に関して「明」〔と言うの〕である。現に存在する限りのものを把握する（yāvad-vidyamāna-grahaṇa）からである。〔諸法の〕在るがまま（yathāvad-bhāvikatām）に関係して「覚」〔と言うの〕である。在るがままに対象を知覚する（yathābhūta-artha-avabodha）からである。

また、未だ聞いたことのない法に関する推理智（ānumānika-jñāna）を除外するために「眼」と言うのである。思い込みの智（勝解智、adhimokṣika-jñāna）を除外するために「智」と〔言い〕、増上慢智（abhimānika-jñāna）を除外するために「明」と〔言い〕、有漏を除外するために「覚」と〔言ったのである〕。

諦ごとにこのように〔転と行相が〕あるのであるとは、「これは苦集聖諦である」、「これは遍知さるべきである」、「これは遍知された」、というこれらが三転である。〔そして〕一つ一つの転において「眼が生じた、智、明、覚が〔生じた〕」というそれらが十二行相である。滅〔諦〕と道諦においても同じことが当てはまる。

〔非難して〕言う。もし、それぞれの諦にそのように〔三転十二行相が〕あるのであれば、転は三であり、行相は十二だから、十二転と四十八行相となるであろう。だのにどうして三転十二行相と言うのか、と。それゆえ、三転あり十二行相ありと説かれる〔のは、各諦が〕等しく三〔転〕を有し十二〔行相〕を有するからである、と答える。あたかも、二・七処において善巧であると説くがごとくであると

は、二〔法〕が説かれるのと同様であり、七処における善巧が説かれるのと同様だというのである。例えば、詳細に述べた後に、「それでは、比丘よ、私は汝に二〔法〕を説こう。それをよく聞くがよい。そしてよく作意せよ。私は説こう。二〔法〕とは何か。眼と色、乃至、意と法とである」[6]と〔説かれる。この場合どれにも〕二つということが共通しているから、「二」と言われている。同様に、三つあり十二あることが共通しているので、「三転十二行相」と説かれたのである。また例えば、「七処に善巧なる比丘は、色を如実に知り、色の集、色の滅、色の滅に至る道、色への味着・過失・出離を如実に知る」と〔言われる〕。〔また〕「七処に善巧なる比丘は、三種の対象を観察し、速やかにこの法と律とにおいて苦の終息を知る」と〔言われる〕。〔このように「七処に善巧」と言われるのは〕〔五〕蘊のそれぞれに対して「七処に善巧」ということが共通しているからである。それと同様に、今の場合においても、〔四諦のそれぞれにおいて〕三つあり十二あることが共通しているから三転十二行相と言われるのである。また、これら〔三転〕によって云々とは、経に説かれるこれらの〔三〕転によって、順次に、見〔道〕・修〔道〕・無学道が示されているというのである。〔つまり〕「これは苦なる聖諦である」を初めとして、「これは苦の滅に導く道なる聖諦である」というに至るまで〔によって〕見道が示される。「その苦なる聖諦は通慧を以て遍知さるべきである」を初めとして、「その苦の滅に導く道である聖諦を通慧を以て修習すべきである」というに至るまで〔によって〕修道が示される。「その苦なる聖諦が

通慧を以て遍知された」を初めとして、「その苦の滅に至る道なる聖諦が通慧を以て修習された」というに至るまで〔によって〕無学道が示される。

この点に関して軌範師（世親）は、もしそうなら云々と言う。もしそのようにこれらの〔三〕転によって見道などが順次示されているのであれば、それでは、見道のみでは三転があり十二行相があるものとはならない。それではどうなるか、と云えば、一転四行相あるものと〔なる。なのに〕どうしてその見道だけが法輪と立てられるのか。三転がない場合には、輪との共通性がないのだから輪とはなり得ない、というのが〔軌範師の反論の〕意図である。だから、この法門〔全体〕が、そのまま法輪である。その経がそのまま法輪である。法輪を説き明かすからである。〔経全体が〕三転ありまた十二行相ある〔法輪であるという〕のが、〔理に〕合する。その意味を説き明かすからである。

〔すべての諦が〕三たび転ずることによるのである(7)とは、「苦である」から「道である」に至るまでが一つの転である。(8)「遍知さるべきである」から「修習さるべきである」に至るまでが第二の転である。(9)「遍知された」から「修習された」に至るまでが第三の転である。(10)四諦〔のそれぞれ〕について三種の行相を立てる（akaraṇa）ことによるのであるという場合、苦である、集である、滅である、道であるというのが、諦の自相に対する一種類の行相の立てかたであり、四行相を有する。遍知すべきである、(11)断ずべきである、(12)現証すべきである、修すべきであるというのが、遍知などの(13)作用のある当為の自相に

対する第二種の行相の立てかたであり、四行相を有する。遍知せられた、断ぜられた、現証された、修せられたというのが、完成した遍知などの作用に対する第三種の行相の立てかたであり、四行相を有する。ゆえに十二行相となる。

そこで、そのとは、〔その〕法門のということである。転とは、〔法が〕他の相続中に入り行くこと〔つまり〕所化の生類の相続に向かって行くこと（prerana）[14]である。どのように〔入り〕行くのかと云えば、〔説かれた法の〕意味を知らしめることによってである。あるいはまた、すべての聖道は、〔つまり〕見〔道〕修〔道〕無学道は、すなわち法輪である。所化の相続中に進み行くものだからとは、進み行くので「輪」〔と解釈して〕である。

もし、すべての聖道が法輪であれば、どうして聖者アージュニャーナ・カウンディニヤに見道のみが生じた時に、それ（法輪）が転じられたと説かれたのか、と云えば、それゆえ〔答えて〕〔言う〕。しかしそれは他相続中に〔つまり〕聖者アージュニャーナ・カウンディニヤの相続中に、見道が生ずることによって転じ始める。〔つまり〕初めて〔法輪が〕転ぜられたのだから、「それ（法輪）が転ぜられた」といわれるのである。〔「転ぜられた（pravartita）」という語の中の〕pra の語は最初の行為〔の意味を表す〕働きをする。[15]「粥を食べ始めた（prabhukta）」と言うように。

註(1)　SĀ 42, 本庄 A, Chap. 6 [57], 本庄 C, p. 177.　SN 22, 57.

(2) AKBh, parijñeyaṃ, AKVy, Shastri 本、parijñātavyaṃ.

(3) AKBh, praheyaṃ, AKVy, prahātavyaṃ, Shastri 本 prahātavyaṃ.

(4) AKBh, parijñeyam, AKVy, parijñātavyaṃ.

(5) 西蔵訳では don mngon sum.

(6) cakṣu-rūpaṇi yāvan mano-dharmās は cakṣurūpāṇi yāvan mano dharmas に訂正。

(7) trih parivarttanat は AKVy により trih-parivarttanāt に訂正。

(8) 法宣（巻七、三二九頁）は第一転の四行相を次のように説明する。

「是は苦なり、是は集なり、是は滅なり、是は道なり」と説く此の第一周は、仏、見道所観の四諦を説きたまう。そのとき五比丘が見道に入りて「是は苦なり、是は集なり、是は滅なり、是は道なり」の四行相を発す。是を第一転の四行相とす。

(9) 法宣（巻七、三二九頁）は、第二転を、仏が修道所観の四諦を説き、五比丘が修道に入って「是は苦なりと遍知すべきである」等の四行相を発すことである、と説明している。

(10) 法宣（巻七、三二九頁）は、第三転を、仏が無学道所観の四諦を説き、五比丘は無学道に入って「此の苦は已に遍知せり」等の四行相を発すことである、と説明する。

(11) AKBh, parijñeyaṃ, AKVy, Shastri 本 parijñātavyaṃ, parijñātavyaṃ.

(12) AKBh, praheyaṃ, AKVy, Shastri 本 prahātavyaṃ.

(13) parijñāna-kriyāṃ は西蔵訳により parijñānādi-kriyāṃ に訂正。

(14) prerana の西蔵訳は gtong bar byed pa（蔵文辞典、遣送、放行）。

(15) AKBh, 424, 11 には「pra と ati の語は「それぞれ」「初動」と「超過」を意味するからである」と説かれ、そのうち pra に関して AKVy, 658, 14 は「pra の語は最初の行為を意味する。「たとえば」この人はこの行為をし始めた（prārabdham）「と言う

ごとくである〕」と注釈している。

e　沙門果の得が属する界

世親釈　(AKBh, 372, 1 ; Pek, 35, b, 2 ; 玄奘 , 128, c, 24 ; 真諦 , 280, b, 25)

ところで、いずれの界においていくばくの沙門性の果が得られるか。

欲〔界〕において三の得がある。(55a)

ただ欲界において三つの沙門性の果の得があり、他〔界〕においてはない。

最後のものの〔得〕は三〔界〕において〔ある〕。(55ab)

最後の沙門性の果とは阿羅漢性（阿羅漢果）である。それの得は三界〔のすべて〕においてある。〔初めの〕二果については、ともかく、まだ〔欲界から〕離染していない者によって得らるべきものであるから、上〔界〕において〔それが〕得られないのは道理であるが、第三〔果〕（不還果）については何ゆえに〔上界で〕得られることがないのか。

そのゆえは、上〔界〕には見道はない。(55b)

〔行者が〕欲界より上に〔あるとき〕見道はないのに、それ（見道）がなくては〔欲界から〕離染しおわった者にも不還果[1]が得られることはないのであるから、というこれが〔上界にあっては第三果の得られない〕因である。では、何ゆえにそこ（上界）にあっては見道がないのか。まず、無色〔界の諸

地〕にあっては〔耳根も声もなく、他者の教えを〕聞くことがないからであり、また、下界を所縁とすることがないからである。いっぽう、色界にあっては

厭がないゆえに、また、「ここに〔道の〕設定があり、かしこに〔道の〕完成がある」という教〔証〕のゆえに〔見道はない〕。(55cd)

色界繋の異生らは等至の楽[2]に愛着する。そして、〔色界に〕苦受は存しないから厭うことがない。そして、聖道は厭うことなくしては[3]得ることができない。これが、まず、理〔証〕である。また教〔証〕は、「中般涅槃、乃至、上流の五〔種〕の〔聖〕者にはここ（欲界）に〔道の〕設定があり、かしこ（色界）に〔道〕の完成がある[4]」というこれである。〔道の〕設定とは道の始まりであり〔すなわち見道を指す〕。〔それは〕涅槃への近づきだからである。

称友疏 (AKVy, 582, 20 ; Pek, 248, a, 8)

第三〔果〕（不還果）については何ゆえに〔上界で〕得られることがないのかとは、もし色界に生まれた人が〔正性〕決定（nyāma）に入るならば、第十六心刹那において何故不還果を得ることがないのであろうか、という意味である。〔それに対する〕解答が

そのゆえは、〔行者が〕上〔界〕にあるとき見道はない[5]。(55d)

と語られる。

聞くことがないからであり〔云々〕とは、無色〔界の諸地〕においては、自在者（svayaṃbhu、独覚と仏）の悟りはあり得ないから、声聞の悟りのみが存在し得る。そして声聞の現観は他からの声[6]なしには生じない、というのである。また、下界を所縁とすることがないからであるとは

善の無色の根本〔定〕は、下の有漏を対境としない（VIII, 21ab）[7]。

と〔説かれている〕が、しかし見道は三界〔すべて〕を所縁とすべきであるから、それゆえそれ（見道）はそこには存在しない、というのである。〔道の〕設定（vidhā）とは〔道の〕準備（vidhāna）であり、〔涅槃への〕近づき（方便、upāya）という意味である。

註

(1) anāgāmi phala- は平川索引により anāgāmiphala- に訂正。

(2) 法宣（巻七、一一三三頁）は軽安楽があると言う。

(3) saṃgena は saṃvegena に訂正。

(4) AN 10, 63 ; 64, 本庄 A, Chap. 6 [58], 本庄 C, p. 178.

(5) dṛkyathaḥ は平川索引により dṛkpathaḥ に訂正。

(6) cf. Okubo Yusen, The Ekottara-āgama Fragments of the Gilgit Manuscript (*Buddhist Seminar*, No. 35, 1982) p. 100, 10.

(7) 櫻部『倶舎論』一一八頁。

9　阿羅漢とその種性など

(1)　阿羅漢の六種

世親釈（AKBh, 372, 16 ; Pek, 35, b, 8 ; 玄奘, 129, b, 18 ; 真諦, 280, b, 12）

もし不動ならば尽智の後に無生智が〔生ずる〕。（56ab）

と説かれた、それについて阿羅漢にも種別があるのか〔と云えば、〕ある、と〔答えて、次のように〕説く。

六阿羅漢がある、とされる。（56a）

〔すなわち、〕経中に「六阿羅漢がある。退法・思法・護法[1]・安住・堪達および不動法である[2]」と説かれている。

それらの中の五者は信解より生じた者[3]である。（56ab）

不動法を除いて他の五者は先に〔有学の位で〕は信解であった[4]。

これら〔五者〕の〔心〕解脱は時による。（56c）

そして、これら五〔種の阿羅漢〕の心解脱は時によるものであり愛されるもの（時愛心解脱）である、と知るべきである。〔彼らの心解脱が愛されるものであるとは、〕常に護らるべきものだからである。ま

さにこのゆえに（彼らの心解脱が時によるものであり愛されるものであるゆえに）、彼ら（五種の阿羅漢）は「時解脱」と呼ばれる。〔また、〕彼らは時を俟つ者であり、かつ、解脱した者[5]であるから時解脱である。〔時を俟った解脱者を「時解脱」と言うのは、〕中間の語を略して〔そう呼ぶの〕であって、〔酥の満ちた瓶を〕「酥瓶」〔と言う〕ようなものである。彼らの三昧は時を俟って現前する。〔彼らの三昧は、それを修するのに〕特定の必要品〔が整っていること〕、〔身体に〕病気が無いこと、よい場所〔に居ること、などの条件の備わる時〕を俟って〔はじめて成就する〕ものだからである。

不動法の〔解脱は〕不動である。（56d）

いっぽう、不動法〔阿羅漢〕の解脱は不動である。〔彼には〕退することがないゆえ〔その解脱を〕動かすことはできないからである。

そのゆえに彼は不時解脱である。（57a）

同じそのこと（解脱が不動であるということ）のゆえに、〔彼は〕不時解脱と呼ばれる。〔すなわち、〕彼は時を俟たぬ者であり、かつ、解脱した者である。意欲によって〔いつでも〕三昧が現前するからである。あるいはまた、暫時〔解脱〕しているが退することもあり得るから可動の阿羅漢（不動法以外の五阿羅漢）の解脱は時〔によるの〕であるし、退があり得ないゆえ永続的に解脱しているから不動法〔阿羅漢〕の〔解脱〕は不時（時を問わない）である。[6]

また、彼は見至に随う。（57b）

また、かの不動法〔阿羅漢〕は、先に〔有学の位で〕は見至であったと知るべきである。

称友疏（AKVy, 582, 30 ; Pek, 248, b, 4）

その人に退堕するという性質が本性として存在するから「退法」（parihāra-dharman）である。「思法」（cetanā-dharman）というのは自害〔の意志〕をその性質とする者である。「護法」（anurakṣaṇā-dharman）とはその解脱を〔退堕から〕防護することのできる者である。「安住」（sthitākaṃpya）とは或る解脱に住するときそ〔の解脱〕において動じない者である。「堪達」（prativedhanā-bhavya）とは転根（indriya-saṃcāra）し得る者である。「不動法」（akopya-dharman）というのは、不動で妨げられないことがその性質として彼にあるから不動法というのである。そして、それは二種である。本性利根の者と、転根によって利根〔となった〕者とである。

五者は信解より生じた者である。（56b）

〔信解より生じた者〕「だけ」と限定される。信解ある者となった後にこれらの者として生じたという意味である。〔五種は〕先に〔有学の位で〕は信解であった〔者である〕と〔本頌で〕説かれたことになる。他方、第六の者は他の仕方でも存在することは既に述べた(7)。

時による〔解脱〕とは、特定の必要品、病気が無いこと、よい場所などの相を有する時に生ずるので、

「時による〔解脱〕」〔なのである〕。愛されるものとは何か。[8] 心解脱である。どうして「愛される」というのか。常に守護されるからである。愛されるものが常に守護されることは世間でよく知られていることであるからである。〔そのことは〕経にも説かれている。「譬えば、眼が一つの人の縁者たちは、彼の眼に冷気や熱や塵埃が入らないように、損なわれていない一つの眼が損なわれることがないようにと、一つの眼をよくよく守らなければならないと考えるであろう。それと同じように、時解脱（samaya-vimukta）の阿羅漢のその法は守護さるべきであり、愛さるべきであり、保護さるべきである。それゆえ、時解脱の阿羅漢は〝私は決してこの法から退失しないようにしよう〟というようによくよく守護すべきことを考えるので、彼はそれから退失しないのである」と。

「酥瓶」〔と言う〕ようなものであるとは、例えば、酥が一杯入った瓶を中間の「一杯入った」という語を略して「酥瓶」と呼ぶ。あるいは、その中に酥が投入されるであろう所の、酥を「俟つ」（apekṣa）瓶が「酥瓶」である。「～を俟つ」という語を省略して「酥瓶」と言うのである。同じく、今の場合においても中間にある「～を俟つ」という語を省略して〔時解脱と言うの〕である。〔このように〕彼らは時を俟つ者であり、かつ、解脱した者であるから時解脱である。また「時」とは必要品など〔の備わった時〕であることは既に述べた。[9]

動かすことはできないからとはどうしてか、と云えば、退することがないゆえと言う。暫時〔解脱し

ているから、」また、永続的に解脱しているからとは、暫時解脱している（kalāṃtara-vimukti）から時解脱であり、永続的に解脱している（atyaṃta-vimukti）から不時解脱であるという意味である。どうしてか、と云えば、退することもあり得るから「と言い、また、」退があり得ないゆえと言う。「つまり」退があり得ることからして暫時解脱するから時解脱と言われる。退があり得ないことからして永続的に解脱するから不時解脱と言われるのである。

また、彼は見至に随う。（57b）

とは、「もし鈍根の者であれば」有学となってから転根する時に、彼は「初めて」見至となる。もし本来利根の者であれば、彼は第十六心のまさにその刹那において見至となる。それゆえ、かの不動法「阿羅漢」は、先に「有学の位で」は見至であったと言われる。しかし、阿羅漢性の位において転根するそういう不動法の者は、先に見至であった者ではない、と考えるべきである。

註(1) anurakṣaṇā dharmā は anurakṣaṇā-dharmā に訂正。
(2) 本庄 A, Chap. 6 [59]. 本庄 C, p. 178.
(3) -adhimukti- は AKVy により -adhimukta- に訂正。
(4) śraddhādhimuktipūrvakaḥ は AKVy により śraddhādhimuktapūrvakaḥ に訂正。
(5) adhimuktaś は西蔵訳と AKVy により vimuktaś に訂正。
(6) 可動、不動法に当たる kopyakopyadharmaṇoḥ の語は西蔵訳にも両漢訳にもない。

(7)　本章第五十偈の注釈を参照。

(8)　kaṃta ca. kaṃta ceto-vimuktiḥ. は西蔵訳により kaṃta ca ka. ceto-vimuktiḥ. に訂正。

(9)　AKBh, 373, 5 ; AKVy, 583, 5.

(2)　種性と退と転根と

世親釈　(AKBh, 373, 15 ; Pek, 36, a, 8 ; 玄奘, 129, b, 8 ; 真諦, 280, c, 2)

では、これら六〔種の〕阿羅漢はまったく初めからその種性を有するものなのか、または後に〔それを得るの〕か。

或る者は初めからその種性を有し、或る者は〔後に〕練〔根〕によって〔その種性と〕なる。

(57cd)

或る者はまったく最初から思法（思を法とする者、すなわち思をその性質として有する者）の種性を有しており、また或る者は〔初め〕退法であって〔後に〕諸根を練ること（uttāpaṇa）によって思法性となる。〔護法性・安住性・堪達性・〕不動法性となる、に至るまでみな同様であると知るべきである。

(1)それらの中、退法（退を法とする者、すなわち退をその性質として有する者）とは退するであろう者であって、思等を法としない者である。(2)思法とは〔自害しようと〕思うことが有るであろう者である。(3)護法とは〔退しないように自ら〕護るであろう者である。(4)安住とは〔特に〕強力な退の縁がなけれ

ば〔自ら〕護らなくても退することがなく、また〔特に〕優れた加行をなさなければ増進することもなく、〔その果に〕とどまるであろう者である。(5)堪達とは〔遠からず〕不動に(2)通達するであろう者である。(6)不動法とはけっして退することのあり得ない者である。

最初の二つ（退法・思法）は、先に有学の位にあって、加行を恒に怠らず〔に修すること〕を〔欠き〕、〔加行を〕敬虔〔に修すること〕を欠いた者である。第三（護法）は恒に怠らず加行を修した者である。第四（安住）は敬虔に加行を修した者である。第五（堪達）は両方の仕方で（恒に怠らず、かつ、敬虔に）加行を修した鈍根の者である。第六（不動法）は両方の仕方で加行を修した利根の者である。

しかし、退法は〔例外なく〕必ず退するわけではない、乃至、堪達は必ず通達するわけではない。〔これらは〕可能性についてそのように呼ばれるのである。このように〔理解〕すれば、三界のいずれにおいても六阿羅漢があり得るのである。いっぽう、〔退法は〕必ず退する、乃至、〔堪達は必ず〕通達する〔と考える〕人々にとっては、欲界には六〔阿羅漢〕があり、色・無色界には安住と不動法と〔だけ〕がある〔ことになる〕。それら二〔界〕には退も、〔自害を〕思うことも、転根（indriya-saṃcāra）もないからである。

称友疏（AKVy, 583, 29 ; Pek, 249, b, 7）

或る者はまったく最初から思法の種性を有しているという場合、退法〔の種性を持つ者〕は〔そう

は〕言われない。〔退法の種性はすべてのものが初めから持っているからである〕。練〔根〕によって〔その種性に〕なった者ではないから

或る者は初めからその種性を有し（57c）

と述べられている。

退法種性、乃至、不動法種性と呼ばれるもの、それは一体何であるのか。それらは退法などの種性〔そのもの〕を示すわけではない。この点に関して、或る者たちは、種性（gotra）とは「善根」である。つまり或る人には退法、乃至、不動法であるようなそのような善根があるのである、と言う。また別の者たちは、種性というのは凡夫の位を初めとする「〔機〕根の区別」のことであると言う。更に経量部は、種性とは心の能力（sāmarthyaṃ cetaso）である「種子」のことである。(3) 凡夫の位、及び有学の位においてその種子が因としてある時に、「退法種性を持つ者」と言われる。そうして無学の位においてその種子の働きを得ることによって「退法」と言われるのである。不動法に至るまで同様である、と言う。

それらの中、退法とは云々という場合、もし「退法の者は退するであろう者である」というそのことだけを言って、「思等を法としない者である」というそのことを言わないならば、思法などの四者すべても退堕することがあり得るので、退法の者がこれらの内のどれかに外ならないこととなってしまい、

それらとは別の第五のものではなくなってしまうであろう。それゆえ、第五のものがそれらとは別であるとして区別するために「思等を法としない者である」と言ったのである。思法などの四には退法の者であることはない〔という共通の相はある〕けれども、〔退法の場合と〕同じく一つ一つに独自の相があることを示すために、次のことが説かれなければならないことになる。すなわち、思法とは〔自害しようと〕思うことが有るであろう者であり、護法、乃至、堪達はそうではない。護法とは〔退しないように自ら護ることができる者であり、思法、乃至、堪達はそうではない、というように。以下も〕同様である。強力な退の縁がなければとは、もし退の強力な縁があれば彼は退するかもしれないという意味である。この「強力な縁」という語で以て、先に述べた退法と区別するのである。何故なら、退法は微力な退の縁によっても退するからである。退の縁は経〔に説かれる〕如くである。〔すなわち、次のように説かれている〕。「五因五縁が時解脱の阿羅漢が退することに作用する。五とは何か。〔雑多な〕業務を事とすることと、談論を事とすることと、争いを事とすることと、長期の遊行に従うことと、長い間種々の病気に悩まされることとである」[4]と。〔自ら〕護らなくてもというこの〔語〕によって護法と区別するのである。彼（護法阿羅漢）は〔自ら〕護ってこそ退しないが、これ（安住）は〔自ら〕護らなくても、〔すなわち〕その果を護らなくても、その果にとどまるであろう者である。その果から退することがない。優れた加行をなさなければ、〔つまり〕精進なくしては、堪達性を得ることによって増

進することもない。これによって意味的には、「もし勝れた加行をなせば〔増進することが〕あり得る」と説かれたことになる。また、このようにしてこれ（安住阿羅漢）は堪達性から区別されるのである。何故なら彼（堪達阿羅漢）は勝れた加行なくしても〔増進して不動に〕通達するであろう（prativeddhum bhavyaḥ）[5]者だからである。

最初の二つ云々という場合、退法は加行を恒に怠らず〔に修すること〕を〔欠き〕、〔加行を〕敬虔〔に修すること〕を欠いた者である。思法（阿羅漢）も恒に加行を行うことを欠いているが、とりわけ敬虔に加行を行うことを欠くというのがこれら二者の違いである。[6]鈍根の者とは、第六（不動法阿羅漢）と区別するのである。何故なら第六は利根の者であるから。これら二つの区別は根によってなされ、加行によってなされるのではない。

このように〔理解〕すれば云々とは、〔可能性としてそうであり得るというのみで〕必ずしもそうではないから、それゆえ、ただ欲界のみにおいて六〔阿羅漢〕があるのではなく、色・無色の二界においても六阿羅漢がある、という意味である。〔他方、退法が必ず退堕し、乃至、堪達が必ず堪達するとすれば、〕色・無色界には安住という一つと不動法という第二との二つ〔だけ〕があることになる。先ず安住（阿羅漢）は、安住性[7]を喜び、堪達性を作りあげることには熱心でないから、欲界においては安住が堪達性に到達することはない。[8]色界と無色界においては強力な退の縁がないから、彼は退しない。そ

して根が転ずることはないから安住種性の者としてそこに(9)ある。不動解脱を伴うから不動法も正しく存在する。ゆえに、(10)これら二つだけが存在するのである。それ以外はない。それら色・無色界の二〔界〕には退も、〔自害を〕思うことも、転根もないから、先ずそこには退法がない。退することがないからである。護法もない。退することがないから護るべきもの〔自体が〕成り立たないからである。転根がないというそのことのゆえに、堪達もない。次のように既に説かれている。

彼と、上〔界〕に生じた者とは、けっして転根と退を有しない。(VI, 41cd)

また、そこ（上界）では、自ら〔死のうという〕思いも、他によって〔殺されようという〕思いもないから、思法もない。

註(1) 法宣（巻八、四頁）は「思法種性と云うは、得しておる功徳を退することを恐れて刀をもって常に首をたたき、もし退せば自害せん〔と〕常に自害を思う。是は根は鈍なるによりて深く退を恐るるなり」と言う。

(2) akopyaḥ を akopyam に訂正。

(3) 兵藤一夫「『倶舎論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」（『仏教思想史 3』）六八頁参照。

(4) AN, 5, 149.『婆沙論』（大正二七）三一二頁、中参照。

(5) 法宣（巻八、四頁）は玄奘訳に「彼性堪能好修練根速達不動」とある中の「堪能」を解して「堪能（達）はもちこたえることなり」と言う。

(6) -prayageṇa は -prayogeṇa に訂正。

(7) tavad baddhabhirucih は西蔵訳（gnas pa las mi bskyod pa nyid du dad par 'gyur ba yin）に従って sthitakam-pyatayam baddhabhirucih に訂正。

(8) 西蔵訳では na は訳されていない。

(9) sam tatra は Shastri 本により sams tatra に訂正。

(10) bhavati. eveti dvav は bhavaty eveti dvav に訂正。

世親釈（AKBh, 374, 9 ; Pek, 37, a, 2 ; 玄奘, 129, b, 29 ; 真諦, 280, c, 25）

これら〔不動法を除く五阿羅漢〕の中、誰が何から退するのか。〔その退は〕果からか、あるいは種性からか。

四には種性からの退があり、五には果からの〔退がある〕。（58ab）

思法等の四には種性からの退がある。なぜなら退法は自らの種性よりさらに退することはないからである。退法等の五には果からの退がある。(1) しかし彼ら〔阿羅漢〕の〔退〕も〔有学の退も〕先の〔種性と果〕よりではない。（58b）

人はその初めの〔有学の位にあるときの〕種性から、〔無学となって後に〕退することはない。〔その種性は〕有学〔道〕・無学道の両つによって堅実になっているからである。いっぽう、有学は〔初め異生の位にあるとき有した〕自らの種性から退することはない。〔その種性は〕世間〔道〕・出世間道の両

つによって堅実になっているからである。[2] そうでなくて、〔初めにはその人にその種性はなくて〕後に練〔根〕（uttāpanā）によって〔それが〕得られた〔場合、彼は〕そ〔の種性〕から退する〔ことがある〕のである。また、〔果よりの退については、〕人はその初め〔に得た〕果から退することはない。余他〔の果〕からは退する。だからこそ、預流果よりの退は〔けっして〕ないのである。

称友疏（AKVy, 585, 13 ; Pek, 251, b, 3）

思法等の四とは、思〔法〕と護法と安住と堪達のことである。なぜなら退法は自らの種性よりさらに退することはないからであるとは、その種性は〔生まれつき具わったもので後天的に〕作られたものではないからである。退法等の五にはとは、何故なら退法〔阿羅漢〕にも果からの退があるからである。〔凡そ〕果は〔本来具わったものでなく、修行の結果身についた〕外来的なもの（āgantuka）だから〔退法阿羅漢であっても、その果から退することはあるの〕である。

先の〔種性と果〕よりではない。（58b）

とは、〔先の〕種性と果とから〔退するのではない〕というのである。人はその〔種性〕から退することはないとは、阿羅漢は、ということである。何故かと云えば、有学〔道〕・無学道の両つによって堅実になっているからであると言う。〔つまり〕或る種性が有学の位においてあるとき、それ（種性）が有学道によって修習され、更に無学の位においても修習されるから、それら二つによって堅実にされて

いるから、その阿羅漢はそれ（種性）から退しないのである。それでは有学の者はどうなるのか、と云えば、いっぽう、有学は初めの種性から退することはない。〔その種性は〕世間〔道〕・出世間道の両つによって堅実になっているからであると言う。〔つまり〕彼自身[3]の初めの種性なるもの、それが先に世間道によって修習される。そして更に有学道によっても修習される。ゆえにそれから退しないのである。

この点に関して或る者が〔非難して〕言う。「人はその初めの〔有学の位にあるときの〕種性から、〔無学となって後に〕退することはない。〔その種性は〕有学〔道〕・無学道の両つによって堅実になっているからである」と。しかし、それは根拠とはならない。何故なら、或る思法〔種性〕が、〔有学の位において〕練〔根〕（uttāpanā）によって得られたものであれば、〔彼は〕その種性から退しようとしても、その種性も有学と無学の二道によって堅実にされているのであるから、退は起こらない〔という不合理な〕こととなってしまう。それゆえ、その種性は、その最初のものから退するのではなく、〔無学の位に至って〕練根によって得られたものから退するような、そういうものなのである。また「有学は退することはない。〔その種性は〕世間〔道〕・出世間道の両つによって堅実になっているからである」と言うが、それも根拠とはならない。〔そう言えば〕預流が退する〔という不合理な〕ことになってしまうからである。何故なら、預流果は世間道によっては堅実になっていないからである。この点に関してはなお工夫の必要がある、と。

この点に関してわれわれは軌範師（世親）がこのように説かれたその意図を説明しよう。どの様にかと云えば、まず「思法が練〔根〕によって得られているとき、〔人は〕その〔思法〕種性から退する」と言われるが、それは正しくない。何故なら、思法種性は有学の位において修習され、更に無学の位においても修習されるから、堅実になっているから、彼がその阿羅漢性（果）から退するときも(4)〔その種性からは〕退しない。有学の位において初めから存在しているものだからである。

また、軌範師衆賢は言う。有学の位において他の種性を証得してのち阿羅漢性を得る人も、その〔有学〕道を捨てるのであって(5)、練〔根〕によって得られた種性にだけとどまらないのではない(6)、と。

しかし、無学の位においていま証得された思法種性は、有学の位においては証得されなかったのであり、彼はそれ（無学の位）から退するとき〔その思法種性からも〕退するのである。それは二つの位において堅実にされていないからである。ゆえにそれ（「種性は、その最初のものから退するのではなく、練根によって得られたものから退するような、そういうものなのである」という主張）はまったく根拠とはならない。

「いっぽう、有学は退することはない。〔その種性は〕世間〔道〕・出世間道の両つによって堅実になっているからである、と言うが、それも根拠とはならない。預流が退することになってしまうからである。何故なら。預流果は世間と出世間の〔二道〕によって堅実にされていないからである」というその

ことも、〔充分な〕考慮をせずに説かれたことである。その論拠は種性〔からの退〕に関するものとして説かれているのであって、果〔からの退〕に関して〔説かれたものでは〕ない。というのは、その〔果からの退〕については、最初の果から退しない所以としての他の根拠が〔直後に〕説かれるであろうからである。世間と出世間の両方〔の道〕によって同時に得られるような果は如何なるものも存在しない。しかし、種性は世間と出世間の両方の道によって堅実にされる。〔種性は〕現世で起した煖などや、あるいは来世で起こす断道、あるいは他の、世間もしくは出世間道によって有学の位において修習されるからである。

そうでなくて、後に練〔根〕(uttapanā)によって得られたそ〔の種性〕から退するのであるとは、後に〔得られた〕(7)後天的な、二つの位において得られたものではない種性、それからは退する、というのである。

〔以上でまず〕種性を述べてから、〔次に〕また、人はその初め〔に得た〕果云々と、果を述べる。だからこそ、預流果よりの退は〔けっして〕ないのであるとは、なぜなら、もし預流果が得られるなら〔それは〕必ず最初〔の果〕だからである。一来〔果〕と不還果とは、或る場合には、〔すなわち〕もし多離欲（倍離欲）と全離欲とにとっては、〔多離欲であれば一来果を先に得し、全離欲であれば不還果を先に得するから、それぞれ〕最初〔の果〕である。或る場合には、〔すなわち〕もし次第証におい

ては、〔それらは〕最初〔の果〕でない。その際に、預流果、一来果、あるいは不還果のどれかが最初の果であれば、それから退しない。しかし後に〔練根によって新たに得られた〕一来果、不還果、あるいは阿羅漢果であれば、それからは退する。

註(1) 法宣（巻八、七頁）は「後の不動種性の一は必ず性退果退なし」と言う。
(2) -lokattarabhyāṃ は平川索引により -lokottarabhyāṃ に訂正。
(3) tad atmīyaṃ は tad-atmīyaṃ に訂正。
(4) 「退するときも」 parihīyamānaḥ は西蔵訳にはない。
(5) 「捨てる」は西蔵訳では「捨てない」 mi 'dor te となっている。
(6) Wogihara 本の注には大正二九、七一一頁、中、一九―二一を指示するが、それはここの文章と必ずしも合致しない。
(7) 西蔵訳にはある。

世親釈 (AKBh, 374, 18 ; Pek, 37, a, 7 ; 玄奘 129, c, 14 ; 真諦, 281, a, 5)

そうだとすれば退法〔阿羅漢〕には三種類〔の行き方〕があることになる。(1)その位にある〔まま〕で般涅槃するか、(2)転根（indriya-saṃcāra）するか、あるいは(3)退して有学となるかである。思法〔阿羅漢〕には四〔種類の行き方〕がある。同じそれら三〔種類〕と、退法種性に還るのとである。他の三〔種性〕には、同様に一つずつを加えて、順次に、五、六、七種類があると知るべきである。

また、或る人に、初めに（有学の位において）或る種性があったならば、彼が〔後に阿羅漢性から〕

退するときは、〔たとえ彼が阿羅漢としてある間に転根して、より勝れた種性を得ていても、退して後は再び、〕同じ〔初めの〕そ〔の種性〕に有学として居ることになるのであって、〔それより〕他〔の種性〕に〔居るの〕ではない。なぜなら、そうでなかったら、〔前より〕勝れた種性を得ることとなって、彼には増進こそあるが退失は無いことになろうからである。

では、何ゆえに初め〔て得る果〕に退はないのか。(1) 見所断〔の諸煩悩〕は〔生起するときその基づく〕ものを有しないゆえである。なぜなら、それらは有身見を根本とするから、〝我〟に基づいて起こるのであるのに、その〝我〟が〔実は〕存在しないのだからである。(2)〔しかし〕そうであったら〔それら見所断の煩悩は〕無を所縁とすることになる〔という不合理がある〕、〔と難ぜられるならば、それに答えて言う。否、それらは〕無を所縁とするのでない。諦を所縁としているのだからである。ただし〔その諦を如実にでなく、浄・楽・常・我の行相をもって〕非如実に縁ずるのである。しかし、〔凡そ煩悩は、見所断に限らず、すべて所縁を非如実に縁ずるものであろうに〕、いかなる煩悩がそうでないのか。

〔いかなる煩悩もそうであるが、その中に〕差別がある。〔例えば、〕我見（有身見）は、色等のものの上に、〔まさしくは〕実在しない〝我〟を立てて〔それを〕行為する主体・感受する主体・意志する主体なるものとして実在するものとする〔のだから、その基づくものを有しないもの（無事、avastuka）

である〕。また、辺執見等は、そ〔の有身見〕を基として起こるから、〔やはり、基づく〕ものを有しないものと言われる。いっぽう、修所断の貪・瞋・慢・無明等は、全く、色等のもの（vastu）に対して執着・憎背・高慢・無知という在り方で起こるのであるから、〔生起するときその基づく〕ものを有するもの（有事、savastuka）と言われる。それにおいてそれら（修所断の煩悩）が生起する所の、その浄など[3]〔として縁ぜられる境〕だけは存在するが、我などは少しも存在しない[4]。

このように、修所断〔の諸煩悩〕には、〔生起するときその基づくところの〕ものがあって、〔それは〕それぞれ各別である。〔たとえば貪が生起する場合、それは〕心に叶う〔相をもっており、瞋が生起する場合、それは〕心に叶わぬ相をもっている。しかし見所断〔の諸煩悩〕には〔その基づくところのものがあってそれが〕〝我〟等の相をもっているのでない。このゆえに〔これらは生起するときその基づく〕ものを有しないと言われる。

また、聖者であっても、〔その心がものを〕鋭く見て取るようにはたらかないときは、注意深さが失われているから〔彼に貪等の修所断の〕煩悩が生ずるが、鋭く見て取るようにはたらくときは〔そうで〕ない。〔心がものを鋭く見て取るようにはたらかないときは〕縄〔を見た〕とき〔それを〕蛇だと思うことがあ〔り、心が鋭く見て取るようにはたらくときはそうでない〕ごとくである。しかし、〔聖者の心がものを〕鋭く見て取るようにはたらかないときでも〔見所断の煩悩である〕我見等が生起する

ことはあり得ない(5)。〔我見等にはその本質として〕見定めるはたらきがあるから〔それら見所断の煩悩と鋭く見て取るようにはたらかない心とは倶起しない〕。だから〔聖者には〕見所断の煩悩の断から退することがないのである(6)。

称友疏　(AKVy, 586, 29 ; Pek, 253, a, 1)

そうだとすればとは、或る人における最初の種性と果なるもの、彼がそれから退しないとすると、というのである。順次に、五、六、七種類があるとは、護法には五種類がある。〔つまり〕その位において般涅槃する者と、転根〔して護法種性となった者〕と、〔無学から〕退して有学となった者と、思法種性に還る者と、退法種性に還る者とである。安住には六種類がある。その同じ五種類と、第六に護法種性に還る者とである。堪達には七種類がある。その同じ六種類と、第七の安住種性に還る者とである。

また、或る人に、初めに〔つまり〕有学の位において或る種性があったならば、彼は有学として〔居る〕。「再び」という語が補充さるべきである。同じ〔初めの〕そ〔の種性〕に居ることになるのであって、〔それより〕他〔の種性〕に〔居るの〕ではない。なぜなら、そうでなかったら、勝れた種性を得ることとなって、その種性は有学の位の種性より勝れたものとなるから、それゆえ、勝れた種性を得るがゆえに、彼〔つまり〕プドガラには増進こそあるが退失は無いことになろうからである。どうしてかと云えば、例えば、まず退法〔種性であった者〕が〔後に〕阿羅漢性の位において練根（indriya-

uttāpana）によって堪達になった者の如くである。彼は阿羅漢性から退して有学となり、その〔堪達〕種性からも退して安住種性に住さず、乃至、下って思法種性に〔住する〕こともない。それではどうかと云えば、退法種性にこそ住するのである。何故なら、そうでなければ、〔つまり〕もし他の種性に住するとすれば、それより勝れた種性を得ることになるから、〔つまり初めの〕退法種性より勝れた種性を得ることになるからである。それゆえ、阿羅漢性から退する時には必ず練根によって〔得た〕種性からも退するのである。

では、何ゆえに初め〔て得る〕果に退はないのかという場合、〔最初の果とは〕或る人における最初の果であり、預流果、一来果、あるいは不還果である。見所断〔の諸煩悩〕は〔生起するときその基づく〕ものを有しないゆえであるとは、所依（adhiṣṭhāna）がないからという意味である。(7) なぜなら、それらは、〝我〟に基づいて起こる云々とは、それら見所断〔の煩悩〕は我なる所依をもって起こるということである。なぜか、と云えば、なぜなら、それらは有身見を根本とすると言う。何故なら、見所断〔の煩悩〕は我見によって活動するからである。また、〔経に〕「世間における種々の悪見（dṛṣṭi-gata, cf. diṭṭhi-gata）は有身見を根本とし、有身見から集起し、有身見から生じ、有身見から現れる」(8)と説かれている。その〝我〟は〔実は〕存在しないから、〔見所断の煩悩はその所依となる〕ものを有しない（avastuka）のであるから、〔それが一旦断ぜられれば、その断から〕退することはないのである。

諦を所縁としているのだからであるとは、〔苦などの実在する〕諦を常などと捉えるからである。[9][10]しかし、いかなる煩悩がそうでないのか。〔そうでない煩悩はないと言わねばならない。というのは〕修所断の貪なども、諦などの真実なるものを浄・楽・常・我の行相を以て縁ずるから、非如実に縁ずるのである。実在しない〝我〟を立てて実在するものとするとは、次のように〔経に〕説かれている。すなわち、「比丘たちよ、だれであれ〝我である〟〝我所である〟と観ずる人々はこれら五取蘊に過ぎないものを〝我である〟〝我所である〟と観ずるのである」[11]と。

辺執見等は、そ〔の有身見〕を基として起こるからとは、それ（辺執見）以外の見所断も、[12]我を基として起こったもの、〔すなわち〕「我は常住である、あるいは断絶するものである、あるいは存在しない、これのみが最高である、これのみが清浄である、それは存在する、〔それは存在〕しない」云々という行相を以て起こったもの〔だから〕、〔基づく〕ものを有しないものと言われる、〔つまり〕基づくものがないものと言われる、という意味である。我などは少しも存在しないという場合、「など」という語によって我所、あるいは自在天などを意味する。

それぞれ各別である。心に叶う・心に叶わぬ相をもっているとは、[13]修所断の貪には、毛や歯の「浄」などの相を持った心に叶う実体（vastu）が〔ある〕。瞋には、それらの「不浄」などの相〔を持った〕心に叶わぬ〔実体がある〕。慢にも、心に叶う〔実体がある〕。無明にも、〔人の心を〕痴迷せしめるそ

の同じ〔心に叶うのと叶わぬのとの〕何らかの二つ〔の実体がある〕、というのである。しかし見所断〔の諸煩悩〕には〔その基づくところのものがあってそれが〕〝我〟等の相をもっているのでないとは、他方、見所断〔の煩悩〕には、それ（我・我所）を所縁とする貪などのほかには、我・我所という相をもつ、それぞれに決まった実体は何ら存在しない。このゆえに〔これらは生起するときその基づく〕ものを有しない[14]と言われる、〔つまり〕それゆえ、それぞれ決まった実体のあるものではないと言われる、という意味である。

また、云々とは軌範師〔世親の説〕である。有学の聖者であっても、〔その心がものを〕鋭く見て取るようにはたらかないとき、〔つまり〕見定め（推度、saṃtīrayat）ないとき、注意深さが失われているから、〔つまり〕染汚の念と結び付いているので、貪などの煩悩が生ずる。鋭く見て取るようにはたらくときは〔そうで〕ない。誰かの〔心が〕鋭く見て取るようにはたらかないときには、注意深さが失われているから、縄〔を見た〕とき〔それを〕蛇だと思うことがあり、鋭く見て取るようにはたらくときには〔そう思うことが〕ない。それと同様である。我見等がという場合、辺執見などが含まれる。なぜ、鋭く見て取るようにはたらかないときでも我見等が生起することはあり得ないのであろうか、と云えば、見定めるはたらきがあるからである。何が〔見定めるはたらきがあるの〕か、と云えば、我見などの煩悩がである。ゆえに、聖者〔の心〕が鋭く見て取るようにはたらかないときにも、我見等が生起

することはあり得ない。だから〔聖者には〕見所断の煩悩(15)の断から退することがないのである。

註(1) 法宣（巻八、一二頁）はこの問いを「初三果は退あり。第四の阿羅漢果は無退」とする大衆部によるものと言う。

(2) 法宣（巻八、一二頁）は「有身見は我を所依として発る。この余の見惑はこの有身見を根本として発る。その我というものがどだい体のなきものなり。無事なり。よって一切の見惑はみな無事によって起こる」と言う。

(3) tacchrutādimātraṃ は西蔵訳、両漢訳により tac chubhādimātraṃ に訂正。

(4) -leśo 'pi は AKVy により -leśo 'pi asti に訂正。

(5) upapattir は AKVy により utpattir に訂正。

(6) 法宣（巻八、一六―一七頁）は、我見等の見惑は「道理をおし計る推度の性」であり、「審慮せずに卒爾に発されるものではない」と言う。

(7) ātmano は ātmanā に訂正。西蔵訳にはない。

(8) 典拠不明。

(9) 西蔵訳には「苦など」の語がある。

(10) grahaṇāt は grahaṇāt に訂正。

(11) Wogihara 本の注4では AKBh, 282, 1 に引用される経典（SĀ 45；SN 22, 47）が参照されている。本庄 A, Chap. 5 [5], [6].

(12) Wogihara 本の注6では西蔵訳の対応箇所はないとされるが、存在する（cf. Pek, 254, b, 3, Der, 217, b, 3)。

(13) manaāpāmanaāp'ādilakṣaṇam は AKBh と西蔵訳により vastu manaāpāmanaāpalakṣaṇam に訂正。

(14) AKVy, tasmād avastuka, AKBh, tasmād apy avastuka.

(15) AKBh, darśanaheyakleśaprahāṇāt, AKVy, 西蔵訳、玄奘訳、darśanaheyaprahāṇāt.

世親釈　(AKBh, 375, 10; Pek, 38, a, 3; 玄奘, 130, a, 16; 真諦, 281, b, 2)

経部師らは、阿羅漢性（阿羅漢果）から退することもないと〔言う〕。そしてこれはまさに正理である。いかにしてそのことが理解されるか。教〔証〕によって及び理〔証〕によって〔理解される〕。教〔証〕によってどのように〔理解される〕か。〔経に〕「比丘たちよ、聖慧（無漏慧）をもって断ぜられたもののみが〔真に〕断ぜられたのである」[1]と説かれている[2]〔から、世間道の有漏慧をもって煩悩を断ずることによっても得られる一来果などからの退はあり得るが〕、「初めと終わりとの果の証得はただ聖慧による」のである[3]〔から、必ず無漏慧をもってする断によって得られる阿羅漢果からの退はあり得ない〕。また、〔経に〕、有学について「不放逸において不放逸を行ずべきことを、私は説く」[4][5]と言われている〔のは有学にはその得た果よりの退があるゆえの警めである〕が、阿羅漢について〔そう説くと〕は〔言われてい〕ない。「アーナンダよ、利得と〔他者から〕恭敬〔を受けること〕とは阿羅漢にとっても障礙である、と私は説く」[6]というかの経には、ただ、〔阿羅漢にも、それらが障礙となって〕現法楽住のみから退〔があり得ること〕が言われているのである。そして〔それに続く経説の中には〕、「しかし、彼が身をもって現証した不動な心解脱から退することを、いかなる筋道をもってもけっして私は説きはしない」[7]と言われている[8]。

もし、時による〔解脱〕からは〔退が〕ある〔と汝が言う〕ならば、われわれもまた同様に言うので

ある。しかし、〔時による解脱とは〕阿羅漢性（阿羅漢果）〔を指して言うの〕であるかそうではなくて静慮〔を指して言うの〕であるかと、それを考察してみねばならない。〔すなわち〕根本の静慮なる三昧（根本静慮、根本定）は、〔ただしかるべき〕時において現前するゆえ「時による解脱」と呼ばれ、現法楽住〔を得ん〕が為に繰り返し繰り返し求められねばならぬゆえ「愛されるもの」と呼ばれる。(9)〔尤も〕他の人々は、その快さに執着を起こしやすいものなるゆえ〔「愛されるもの」と呼ばれるのだ〕、と〔解釈している〕。いっぽう、阿羅漢性なる解脱は、常に〔その人に〕従い行くゆえ「時による」〔と言うに〕は適合しないし、繰り返し希求されねばならぬものでないゆえ「愛されるもの」で〔も〕ない、と〔考えられる〕。また、もし阿羅漢性からの退があり得るとしたら、何のために世尊はただすぐれた心（定、すなわち四根本静慮）に基づく現法楽住からの退のみを説いたのであろうか。

このゆえに、まさしくすべての阿羅漢にとって解脱は不動であると理解される。しかし、〔彼らの中で〕或る者は鈍根であって、利得や〔他から〕恭敬〔を受けること〕に心を乱されるという過ちによって〔心の〕自在力を失うゆえ、現法楽住から退する。(10)〔また〕或る者は利根であって、〔そのようなことがないから、それから〕退しない。そ〔れら両者〕の中、〔現法楽住から〕退する者が退法であり、〔そこから〕退しない者が不退法である。思法等もまた、同様に、〔理に〕適うように〔考察〕すべきである。

阿羅漢性（阿羅漢果）から退することもないという場合、単に見所断〔の煩悩〕の断からの退がないだけでなく、阿羅漢性から退することもないということを「も」という語で示す。しかし、最初〔の果〕ではない一来と不還との果からは退することがあり得る。世間道によってそれ（一来果・不還果）を得ることがあり得るからである、というのが〔その〕意図である。そしてこれはまさに正理であるとは、軌範師（世親）が〔そう〕解釈するのである。比丘たちよ、〔実に〕断ぜられたのであるとは、聖慧（無漏慧）をもって断ぜられたもの、それのみが〔真に〕断ぜられたものだというのである。何故なら、それは再び生じないからである。他方、世間〔道〕によって断ぜられたものは再び生ずる、ということが意図されているのである。有学について、不放逸において云々とは、阿羅漢性よりの退がないことを示す第二の経の言葉である。そしてその〔経の言葉の〕意味は「私は、有学が不放逸であるように、〝有学は不放逸を行ずべきである〟と不放逸業を説く」ということである。しかし有学にも聖慧による断があるではないか、どうして彼にも不放逸において不放逸を行ずべきことを(11)〔世尊は〕教えるのか(12)、と云えば、その理由は、彼は未だ証得されていない別の果を証得しなければならず、また彼には世間道によって得られた断があるからである。

この点に関して毘婆沙師は、「アーナンダよ、利得と〔他者から〕恭敬〔を受けること〕とは阿羅漢

にとっても障礙である、と私は説く」と経に説かれているから、阿羅漢からも退することがある、と言うかもしれない。それゆえに、「阿羅漢にとっても〔障礙である〕云々」から、かの経には、ただ、現法楽住（dṛṣṭadharmasukhavihāra）のみから退〔があり得ること〕が言われているのであるというに至るまでのそのことが語られているのである。どのようにか。そこにおいて[13]世尊は長老アーナンダに〔次のように〕告げられた。「アーナンダよ、利得と〔他者から〕恭敬〔を受けること〕とは阿羅漢にとっても障礙である、と私は説く」。長老アーナンダは尋ねた。「どうして世尊は、〝アーナンダよ、私は利得と恭敬が阿羅漢にとっても障礙であると説く〟というように言われたのですか。」世尊はお答えになった。「アーナンダよ、得ていないものを得るためや、証得していないものを証得するためや、現証していないものを現証するための〔障礙であるというの〕ではない。そうではなくて、彼は四種のすぐれた心に基づく（ādhicaitasika）現法楽住〔すなわち四根本静慮〕を証得するが、私は彼がそのどれかから退することを言っているのである。それは〔他の人々と〕共住する者の場合にある。しかし、彼が、ただ一人で、共住せず[14]、不放逸に、熱心に、決然として住するときに、身をもって現証した不動な心解脱[15]から彼が退することを、いかなる筋道をもってもけっして私は説きはしない。それゆえ、アーナンダよ、汝は次のように学ばなくてはならない。すなわち、〔阿羅漢が〕利得と恭敬なるものを征服しようとしても[16]、過度の利得と恭敬によって心が捉えられて安住しない。〔それが利得と恭敬は阿羅漢にとっ

ても障礙だということである〕。アーナンダよ、汝はそのように学ばなくてはならない」と。

「不動な〔心解脱から退することはない〕」と限定されているから、時解脱には退がある、ともしこのように毘婆沙師が言うならば、それに関して、もし、時による〔解脱〕からは〔退が〕ある〔と汝が言う〕ならば、われわれもまた同様に時〔解脱に〕退があると言うのである、と言う。しかし、それを考察してみねばならない。〔つまり〕その時解脱について考慮してみなければならない。どのようにか、と云えば、時による解脱とは阿羅漢性（阿羅漢果）〔を指して言うの〕であるか、そうではなくて、時解脱は世間的な静慮〔を指して言うの〕であるかと考慮してみなければならない、と言う。なぜそのように問題にするのか、と云えば、根本の静慮なる三昧はと言う。静慮がつまり三昧であるというのが「静慮なる三昧」である。「根本の〔静慮〕[17]」と言うのは、楽通行（sukha-pratipad）の最上だからである。時において現前するゆえとは、無言〔の時〕などの或る〔特定の条件が備わった〕時に〔初めて〕現前するからである。〔或る〕時にあるから「時による解脱」と呼ばれる。繰り返し繰り返し求められねばならぬゆえ「愛されるもの」と〔言われる〕。退する度ごとに「愛されるべきもの」であるから、〔つまり〕願わるべきものであるから、という意味である。

他の人々は、その快さに執着を起こしやすいものなるゆえ（āsvādanīyatvat）とは、大徳ラーマ（Rāma）のことである。有漏であるから、その快さに執着を起こすことと相応した静慮と結合してい

るから、「愛されるもの」〔と言われる〕というのが〔その〕趣旨である。いっぽう、阿羅漢性なる解脱は云々という場合、阿羅漢性がすなわち解脱であるというのが阿羅漢性なる解脱である。得と結合しているので常に〔その人に〕従い行くゆえ「時による」〔と言うに〕は適合しないというこの〔語〕は、時解脱とは反対の仕方で阿羅漢性なる解脱〔があること〕を示すのである。繰り返し希求されねばならぬものでないゆえ「愛されるもの」で〔も〕ないというこの〔語〕は、〔阿羅漢性なる解脱が〕愛〔解脱〕とは反対の仕方で〔存在することを示す。つまり〕阿羅漢性なる解脱が愛されるものではない、ということを〔示すのである〕。常に〔その人に〕従い行くものとしてあるゆえ希求されねばならぬものでないから、「愛されるもの」ではない、という意味である。

ただすぐれた心（定、すなわち四根本静慮）に基づくという場合、すぐれた心においてあるから、すぐれた心に基づく現法楽住である。何のために[18]〔世尊は〕ただそれらからだけの退のみを説いたのであろうか。〔つまり〕それらすぐれた心に基づく現法楽住が証得された場合、私は彼にそれらのどれかからの退があると説く、と述べられているのであるから、もし阿羅漢性が時解脱の相を持つもの[19]であって〔それから〕退する可能性があったなら、何故、それら（すぐれた心に基づく現法楽住）からだけの退を説かれたのであろうか。それらからだけの退を説かれなかったであろう、という意味である。

自在力を失うゆえとは、三昧が現前するための自在力を失うゆえという意味である。〔退しない〕者

が不退法であるとは、不動法とは別に不退法が経に誦されているからである。〔すなわち〕十八有学を詳説した後に言う。「九無学とは何か。退法と不退法と思法と護法と安住と堪達と不動法と慧解脱と倶解脱とである。これらが九無学と言われる」と。現法楽住より退する者、それが退法である。同じそれから退しない者、それが不退法である。思法等もまた、同様に、〔理に〕適うように〔考察〕すべきである。どのようにか。三昧を喪失することを恐れて、自己を害しようと思う者、それが思法である。何らかの仕方で[20]勝れた徳を護る者、それが護法である。或る徳に住し、護らなくてもそ〔の同じ徳〕から動揺しない者、それが安住である。他によって通達する者、つまり勝れた徳を生ずる者という意味であるが、それが堪達である。動じず生じた諸〔徳〕から退しない者、それが不動法である。

註(1) SĀ 683, 本庄 A, Chap. 6 [60], 本庄 C, p. 178. AN 5, 6.

(2) この後に真諦訳にのみ復次偈日。説無放逸事という語がある。

(3) 「初めと終わりとの果云々」という一文は西蔵訳にも両漢訳にもない。

(4) apramāda-karaṇīye apramāda-karaṇīyaṃ は AKVy, 588, n. 2, MSS により apramāde 'pramādaṃ karaṇīyaṃ に訂正。

(5) SĀ 212, 本庄 A, Chap. 6 [61], 本庄 D, p. 41. SN 35, 134.

(6) SN 17, 30, 本庄 D, p. 42. 法宣（巻八、一八頁）は『中阿含』四九（大正一、七三八頁、双品大空経）を指示する。

(7) SN 17, 30, 本庄 D, p. 42.

(8) 阿羅漢にも有漏の現法楽住から退することはあるが、それは阿羅漢果を退することではない、という意味。法宣（巻八、一八

一一九頁）参照。

(9) 法宣（巻八、一一〇頁）は「経部の宗旨では時愛解脱が（を）退するとは、有漏の現法楽住の定を退することなり。時愛解脱という名は有漏定に付けて立てた名なり」と言う。

(10) ato gamyate sarvasyaivārhato vimuktirakopyādṛṣṭadharmasukhavihāretyastu. kaścit lābhasatkāravyākṣepadoṣāt parihīyate vaśitvabhramśādyo mṛdvindriyaḥ は次のように読む。 ato gamyate sarvasya eva arhato vimuktir akopyā. dṛṣṭadharma-sukhavihārebhyas tu kaścit lābhasatkāravyākṣepadoṣāt parihīyate vaśitvabhramśād yo mṛdvindriyaḥ.

(11) apramāda-karaṇīyam は西蔵訳ではこのままであるが、マヌスクリプトに従って apramāde 'pramādam karaṇīyam に訂正。

(12) śasti は西蔵訳からは asti であったかと思われる。

(13) yatra, 西蔵訳では atra。

(14) anenaikākinā 'vyapakṛṣṭena は Shastri 本により anenaikākināvyapakṛṣṭena に訂正。あるいは anenaikākinā vyapakṛṣṭena とする。西蔵訳は ma 'dres pa で avyavakīrṇena を示唆する。

(15) AKVy, akopyā ceto-vimuktiḥ, AKBh, akopya-ceto-vimuktiḥ.

(16) abhibhavisyāno は abhibhavisyamāṇo に訂正。

(17) 静慮（dhyāna）の語は西蔵訳にはない。

(18) caitasikaは西蔵訳により ādhicaitasikā に訂正。

(19) sāmayikī vimukti- は sāmayikī-vimukti- に訂正。

(20) kathaṃcid´ 西蔵訳（cung zad cig）では kiṃcid。

世親釈　(AKBh, 375, 25; Pek, 38, b, 6; 玄奘 130, b, 16; 真諦, 281, b, 26)

不退法と安住と不動法とにいかなる区別があるか。(1) 不退法は練〔根〕によって〔その境位に〕至ったものではないが、不動法は練〔根〕によって〔その境位に〕至ったものである。これら二者はそれぞれ別な等至を起こし、それから退することがない。他方、安住は、すでに或る徳性に住しているとき、それからけっして退することはないが、〔さらに進んで〕他の徳性を生ずることがない、あるいは生じてもそれから動揺〔退転〕する。(2) 以上、〔不退法・不動法・安住には〕この区別があると認められる。(3)(4)

長老ガウティカは(5)有学であって、過度に〔三昧の〕味わいの愉しみに溺れたから、そして鈍根であったから、時による解脱からの退を繰り返したが、〔そのような自らを〕厭って、剣をとり身と命を顧慮しなかった（自害した）から、まさに死する時において阿羅漢性を得、そして般涅槃した。このゆえに彼もまた阿羅漢性から退したのではない。

また、『十上〔経〕』中に〔次のように〕説かれている。〔すなわち〕一法が起こされねばならぬ。時による愛される心解脱（時愛心解脱、sāmayikī kāntā cetovimuktiḥ）である。一法が現証されねばならぬ。不動なる心解脱である、(6)と。そこで、もし時による愛される心解脱が〔すなわち〕阿羅漢性であったなら、何の為にいまこの同じ『十〔上経〕』中に阿羅漢性について二度の言及がなされているのか。しかも、いずれ〔の経〕にも「阿羅漢性は起こされねばならぬ」とは説かれていない。では何が〔説かれている〕

か、と云えば、「〔阿羅漢性は〕現証されねばならぬ」〔ということ〕が〔説かれている。だから、「（起こされねばならぬ）時による愛される心解脱」とは阿羅漢性でなくて現法楽住を意味するのであり、「（現証されねばならぬ）不動なる心解脱」は阿羅漢性を指すのである〕。

また、鈍根の者の取る阿羅漢性は起こされねばならぬ〔のでありそれが「時による愛される心解脱」に当たる〕と〔汝が言うならば〕、それによって何が示されることになるのか。まず、もし〔阿羅漢性を〕起こし得るということが〔示されると〕言うならば、他〔の阿羅漢性、すなわち利根の者の取る阿羅漢性〕も亦〔起こすことが〕できる。もし、起こすに値するということが〔示されると〕言うならば、他〔の阿羅漢性〕はなお一層〔起こすに〕値する。このゆえに、時による解脱は阿羅漢性でない。それでは、どうして〔経中に〕時解脱の阿羅漢と呼ばれるのか。その人が鈍根であるので時を俟って〔はじめてその〕三昧が現証される〔ような場合、彼は時解脱の阿羅漢と呼ばれるのである〕。逆に、〔時を俟たぬのが〕不時解脱の〔阿羅漢である〕。

また阿毘達磨の中にも〔次のように〕説かれている。〔すなわち〕三つの〔拠り〕どころによって欲貪随眠の生起がある。欲貪随眠が未だ断ぜられておらず遍知されていないのと、欲貪纏の〔生起に〕資する(7)（kāmarāgaparyavasthānīya）諸法が現れているのと、それ〔ら諸法〕に対する非理作意があるのとである、と。(8)〔阿羅漢性が得られている場合、欲貪随眠はすでに断ぜられ遍知されており非理作意も起こさ

れないから、再び欲貪随眠が生起することはなく、従って阿羅漢性からの退はあり得ない」。もし、そうであるのは因〔としての三つの拠りどころ〕が具備することによって〔随眠が〕生起する〔場合のこと〕である(9)〔が、必ずしも因を具備しなくても随眠の生起はあり得るし、従ってそれによる阿羅漢性からの退もあり得る〕、と〔汝が言う〕ならば、〔答えて言う〕。因を具備しないでいかなる(10)〔有為法の〕生起が〔あろう〕か。まず、教〔証〕によってはこのように〔理解される〕。

称友疏 (AKVy, 590, 9 ; Pek, 257, b, 7)

いかなる区別があるかとは、不退法などの三者は〔共に〕不退であることを備えているので、区別が認められないので〔このように〕問うのである。練〔根〕によって〔その境位に〕至ったものではないとは、本性利根であって、根を練ること（indriyottāpanā）によって得られたのではない(11)、という意味である。それから動揺〔退転〕する(12)とは、その特定の徳からという意味である。この区別があると認められるとは、軌範師〔世親〕が自己の考えを示すのである。長老ガウティカは阿羅漢性から退したではないか、ともしこのように毘婆沙師が言うならば、それに対して長老ガウティカは云々と答釈をしたのである。有学であってとは、〔そうである〕限りは阿羅漢ではなかったということである。剣をとりとは、剣を摑んでということである。身と命を顧慮しなかった（自害した）から〔つまりそういう〕原因によって、まさに死する時において阿羅漢性を得た(13)とは、剣をとった後にという意味である。そしてまさし

くその剣の一撃によって般涅槃したのである。

また、『十上』中にとは、「十上」（Dasottara）[14]という名の経に、である。何が説かれているかと云えば、一法が起こされねばならぬと言う。〔それは〕何かと云えば、時による愛される心解脱であると言う。現法楽住ということが〔その〕意図である。一法が現証されねばならぬ。何であるかと云えば、不動なる心解脱であると言う。阿羅漢性ということが〔その意図〕である。不動なる〔心〕解脱を相とするものが阿羅漢性として別に説かれていることによって、〔時による〕愛される心解脱は阿羅漢性を自性とするものでないことが説かれているのである、というのが〔その〕意図である。阿羅漢性には二種あるから〔そのように〕別に説かれているのである、と毘婆沙師が言う可能性を見越して、そこで、もし～阿羅漢性であったなら云々と言ったのである。もし時による愛される心解脱が〔すなわち〕阿羅漢性であったなら、何の為にいまこの同じ『十〔上経〕』中に阿羅漢性について「一法が現証されねばならぬ。不動なる心解脱である」と二度の言及がなされているのか。〔言及〕しないはずではないか、という意味である。「一法が現証されねばならぬ。すなわち心解脱である」というように言うはずである。しかし、もし汝が「阿羅漢は二種である。ゆえに、一つは起こされねばならぬものであり、第二は現証されねばならぬものであると、言葉を区別して説かれるのである」と言うならば、それに対してわれわれは、しかも、いずれ〔の経〕にも「阿羅漢性は起こされねばならぬ」とは説かれていない、と言う。では何が〔説か

れている」か、と云えば、「阿羅漢性は」現証されねばならぬ」「ということ」があれこれの経に「説かれているの」である。「阿羅漢性が起こされねばならないものであるという毘婆沙師の主張を一応」認めるとしても、われわれは次のように言うであろう。「すなわち」また、鈍根の者の取る阿羅漢性は起こされねばならぬという、それ「つまり」言い方によって何が示されることになるのか「つまり」語られていることになるのであろうか。まず、もし「tin 接尾辞は kṛtya 接尾辞と同様、動詞の後に付き、可能の意味を表す」(Pāṇini, 3, 3, 172) という kṛtya 接尾辞の規定によって、「阿羅漢性を」起こし得るということが「示されると」言うならば、他「の阿羅漢性」すなわち利根の者の取る阿羅漢性も亦「起こすことが」できるものである。そうであれば、経には「一法が起こされねばならぬ。すなわち心解脱である」と説かれていなければならないであろう。もし、「接尾辞 kṛtya と tṛc とは語根の後に付けられ、行為者の適合性を表す」(Pāṇini, 3, 3, 169) という規定を適用して、起こすに値するということが示されていると言うならば、他「の阿羅漢性、すなわち」利根の者の取る阿羅漢はなお一層「起こすに」値する。それは不動なるものであるからいっそう起こすに値する、というのが「その」意図である。

それでは、どうして云々とは、もし時による解脱が阿羅漢性であるならば、その場合には、それ（時解脱）を備えることによって、時解脱の阿羅漢ということがあり得るという意味である。時を俟って「はじめてその」三昧が現証されるとは、彼の有漏あるいは無漏の三昧は、健康や特定の場所などの条

件を備えた時を俟つからである。

また阿毘達磨の中にも説かれている云々という場合、欲貪随眠が未だ断ぜられておらずというそれが実例である。そしてそれ〔ら諸法〕に対する非理作意があるのというそれも実例である。もし、そうであるのは因が具備することによって〔随眠が〕生起する〔場合のこと〕であるならばとは、そうであるのは煩悩の因がすべて揃う場合に生ずるのであって、対象の力のみによって〔生ずるのは〕[15]煩悩の因が具備しない〔場合のこと〕である、と考えるかも知れないが、それは正しくない、というのである。何故かと云えば、因を具備しないでいかなる〔有為法の〕生起が〔あろう〕かと言う。それにおいて因が具備しない時に生があるようなものとは如何なるものの生であろうか。およそ結果が生ずるための因縁の総体として知られている限りのもの、それはその一部が欠けてもそれを生ずることとはならない。例えば、眼と色と光[16]と作意との総体が眼識が生ずるためのものとして知られている。それは[17]そのどれか[18]が欠けてもそれを生ずることはできない。それゆえ、〔君の〕そ〔の反論〕は取るに足りないものである。

註(1)　法宣（巻八、二二頁）は「三人ともにみな定を退せざるものなり。そこでその差別が知れ難き故に別して三種の差別を弁ず」と言う。

(2)　kampata は AKBh により kampyata に訂正。

(3)　eva は AKVy により eṣa に訂正。

(4) この後に真諦訳にのみ偈曰時解脱羅提という語がある。

(5) bhautikaḥ は gautikaḥ に訂正。 SĀ1091. 本庄 A, Chap. 6 [64], 本庄 D, p. 42.

(6) Daśottarasuttra, p. 54f, 本庄 A, Chap. 6 [65], 本庄 D, p. 44.

(7) 欲貪なる纏の対象となり、それを生起させ増大させる、の意。

(8) cf. AKBh, 305, 17 (V, 34abc). 法宣（巻八、一二五頁）は『品類足論』巻三（大正二六、七〇二頁、中、一六）を指示する。

(9) paripuṛnotpattir は西蔵訳により paripūṛṇakāraṇotpattir に訂正。平川索引は paripūṛṇakāraṇasya utpattir と訂正している。

(10) kasya vā paripuṛnakāraṇasya は kasya vāparipūṛṇakāraṇasya に訂正。

(11) -uttāpanāṃ prāpta は -uttāpanāprāpta に訂正。

(12) tasmān na kaṃpyata は tasmāt tu kaṃpyata に訂正。

(13) AKBh, arhattvaprāptaḥ, AKVy, arhattvaṃ prāptaḥ.

(14) Da'sottara は Daśottara に訂正。

(15) 西蔵訳には「生ずる」の語はある。

(16) aloka, 西蔵訳では adi°。しかし AKBh 463, 20 参照。

(17) sa は sā に訂正。

(18) anyetara は anyatara に訂正。

世親釈 (AKBh, 376, 17; Pek, 39, b, 3; 玄奘, 130, b, 29; 真諦, 281, c, 24)

〔次に、〕理〔証〕によってはどのように〔阿羅漢性よりの退のないことは理解されるのか。〕まず、

もし阿羅漢に或る特質を持った対治〔道〕が生じ、それが諸煩悩のもはや永遠に生ずることのない性質を得るゆえんとなるものだとしたら、〔そのような対治道を得た阿羅漢が〕どうして後に退するのか。〔次に〕また、〔もしそのような対治道が〕生じないのなら、それ〔ら煩悩〕の種子たる性質が永遠に抜除されていないのに[1]、どうして〔彼は〕漏尽者となろうか。あるいはまた、〔漏尽者ではないと言うなら〕漏尽者でない者がどうして阿羅漢となろうかと、このように理〔証〕によって〔理解される〕。

それでは、『炭火坑喩経』〔の所説と矛盾するからそれ〕が救釈されねばならない。「実にかくのごとくに行じかくのごとくに住するかの多聞の聖弟子に、ある時ある処にて、念を失うことによってもろもろの悪不善の思いが生ずる[2]」と説かれているこ〔の経〕中には、そ〔の聖弟子〕がまさしく阿羅漢であると示されている。「長夜に[3]〔彼の〕心は遠離に傾き、乃至、涅槃に向かう」と説いてあるからである。というのは、他〔の経〕に、それ（心が遠離に傾き涅槃に向かうこと）は阿羅漢の力であると説かれているのである[4]。あるいは、また〔同じ『炭火坑喩経』に〕「漏に資する[5]（asravasthaniya）あらゆる諸法から〔離れて彼の心は〕清涼になり寂静になっている[6]」とも述べてあるから〔彼はまさしく阿羅漢である〕。

〔『炭火坑喩経』中に彼が阿羅漢であると示されているという〕そのことはその通りである。しかし、〔乞食等の〕行がよく通達されていない[7]限り、「かくのごとく行じ」ても、有学には〔再び〕煩悩の生ずる可能性があるから、有学の位に関してそのように（「ある時ある処にて……悪不善の思いが生ずる」と

いうように）説かれているのだから、〔阿羅漢に退はないというわれわれの主張に〕過失はない。というのは、世間道によって得られた二果からの退は〔われわれにも〕認められているのである。

けれども毘婆沙師らは〔やはり〕、阿羅漢性からも亦退があると主張する。

称友疏（AKVy, 591, 19; Pek, 259, b, 1）

或る特質を持った（tad-rūpa）とは、或る種類の、もしくは或る性質の、である。また、生じないのならとは、対治〔道〕が〔もし生じないのなら〕である。それの種子たる性質がとは、煩悩の種子たる本性がという意味である。それが抜除されていないのに、つまり根こそぎにされていないのに、どうして〔彼は〕漏尽者となろうか。汝は〔漏尽者〕ではないと言うであろう。ゆえに、あるいはまた、〔漏尽者ではないと言うなら〕漏尽者でない者がどうして阿羅漢となろうかと言う。

かくのごとくに行じとは、念を有する者として行じ、である。直後に「念〔を失う〕」と述べるからである。彼は有学であるとそのように言われることを否定するために、〔阿羅漢が〕退すると主張するその同じ者が、そ〔の聖弟子〕がまさしく阿羅漢であると示されていると言う。どのようにして示されているかと云えば、長夜に云々と言う。無退であると主張する者には「心は遠離に傾き、乃至、涅槃に向かう」というそのことは有学について説かれているのだというように言う可能性がある。それを退けるために有退論者は更に他の経にそれは阿羅漢の力であると説かれているのであると言う。どのようにかと

云えば、「大徳よ、漏尽の阿羅漢比丘には幾らの力があるのですか。シャーリプトラよ、阿羅漢比丘には、長夜に遠離に傾く心、乃至、涅槃に向かう〔心〕の八種がある。そして彼は欲望の対象を炭〔火に満ちた恐ろしい〕坑の如きものとして見る。彼が〔このように〕欲望の対象を知り欲望の対象を見る時、欲望の対象に対する欲貪、欲愛等々、乃至、欲著なるもの、それに彼の心が捉えられて留まることがないようにである云々」[8]と。またその同じ『炭火坑喩経』に清涼になり寂静になっている[9]と述べられているから、阿羅漢であると示されているのである。

そのことはその通りであるとは、『炭火坑喩経』に説かれた者がまさしく阿羅漢であると示されているということ〔それは正しい〕というのである。しかし、〔乞食等の〕行がよく通達されていない限りとは、乞食などの行のことである。有学の位に関してそのように説かれているのだから、過失はないとは、「或る時、念を失うことによってもろもろの悪・不善の思いが生ずる」とそう言われたこと、それは有学〔の位〕に関して言われたことであって、阿羅漢性の位〔に関して言われたこと〕ではない。他方、「長夜に遠離に傾く」と言われたこと、それは有学にもあり得る。けれども、阿羅漢の場合は特に〔そう〕であるという点が異なる。「漏に資する[10]〔あらゆる〕諸法から〔離れて彼の心は〕清涼になり寂静になっている」と言われたこと、それも有学に関して〔言われることが〕あり得る。欲〔界〕繋の漏に資する法に関して清涼であることが説かれているからである。また、阿羅漢性の位に関してそのように〔「諸法

から離れて彼の心は清涼になり寂静になっている」と〕説かれていることによっても、〔阿羅漢に退はないというわれわれの主張に過失はない〕というのが軌範師〔世親〕の意図である。

註(1) anayoddhṛtāyāṃ は AKVy により anapoddhṛtāyāṃ に訂正。

(2) SĀ 1173, 本庄 A, Chap. 6 [66], 本庄 D, p. 45. SN, 35, 203.

(3) dīrgharātra は AKVy により dīrgharātraṃ に訂正。

(4) SĀ 694, 本庄 A, Chap. 6 [67], 本庄 D, p. 47. AN 8, 28.

(5) 西蔵訳 zag pa'i gnas lta bu. 玄奘、順漏、真諦、流処。sthānīya は似、如、猶如、あるいは称、名などと漢訳されることもある（平川索引）。Critical Pali Dictionary (p. 240) は āsavaṭṭhānīya を giving rise to āsavas と解している。それとも「漏の位置を占むべき」「漏の位をとるべき」の意と解すべきか。本庄良文「玄奘訳『倶舎論』における「順」の意味」（『佛教論叢』第三九号、一九九五年）参照。

(6) vāntrībhūtam は śāntrībhūtam に訂正。

(7) supratibaddha は AKVy により supratividdha に訂正。

(8) SĀ 1173, 本庄 A, Chap. 6 [66], 本庄 D, p. 45. SN, 35, 203.

(9) vāntrībhūtam は śāntrībhūtam に訂正。

(10) AKVy, 's'āsrava-sthānīyair を AKBh, āsrava-sthānīyair によって訂正。

世親釈 (AKBh, 377, 5; Pek, 40, b, 4; 玄奘 131, a, 9; 真諦, 282, b, 5)

では、ただ阿羅漢にだけこれら六つの種性があるのか、または他の者らも六種性を有するのか。

諸有学および聖者ならざる者らも六種性を有する。（58c）

有学と異生も亦まさしく六種性を有する。というのは阿羅漢の〔六〕種性はそれらを先行するものとするからである。しかし、

見〔道〕に転〔根〕はない。（58d）

転根は見道以外においてある。〔見道の僅か十五刹那の間に〕加行はあり得ないから見道において〔転根は〕ないのである。〔従って、〕或る者は異生の位において根を転ずるし、或る者は信解の位において〔根を転ずる〕。

称友疏（AKVy, 592, 12; Pek, 260, b, 1）

加行はあり得ないから見道において〔転根は〕ないのであるとは、見道は十五刹那である。そこでは転根（indriya-saṃcāra）のために加行をする余地はない。或る者は異生の位において根を転ずるとは、(1)「麁」などの行相を有する〔無間〕道によって転根するのか、それとも「静」などの行相を有する〔解脱〕道によって〔転根するのか〕、と云えば、〔どちらとも〕限定されていないから、両方の場合があり得るとわれわれは考える。何故なら、その意味を軌範師〔世親〕は後に「聖者においては有漏道による転根はない」(2)というように示唆しており、〔そこでは〕「聖者においては」と限定している〔が、ここでは限定していない〕からである。「なんとか私の根が鋭利になるように」と加行を〔行うことを〕思って、

世間〔道〕と出世間道を修習して、(3)無間〔道〕と解脱道の順序で根を転ずると考えるべきである。或る者は信解の位においてというこの場合には、無学は語られていない。有学と異生が〔この場合の〕主題だからである。しかし無学も根を転ずると理解しなければならない。

註(1) Wogihara本にはここに〔　〕に入れられた一文があるが西蔵訳により除く。
(2) AKBh, 379, 4, ad. 61b.
(3) 'anyasy' は西蔵訳により 'abhyasya' に訂正。

世親釈　**(AKBh, 377, 12; Pek, 40, a, 4; 玄奘, 130, c, 22; 真諦, 282, a, 17)**

「か〔の阿羅漢〕によってすぐれた心（定、すなわち根本静慮）に基づく四つの現法楽住が証得されているとき、彼に〔その四つの中の〕或る一つか他の一つかからの退〔はあること〕を私は説くけれども、彼がただ独りで不動なる心解脱に至るまでを身をもって現証しているとき、彼がそれから退することを、いかなる筋道をもってしても決して私は説きはしない」(1)というこれは経中に説かれる所である。不動法〔阿羅漢〕には〔退がない筈なのに〕いかにして現法楽住からの退があるのか。

已得と未得と受用と〔の別〕によって退は三種だと知るべきである。(59ab)

もし既に獲得した徳性から退するなら已得退である。もし得べき徳性を得ていないならば未得退である。もし既に得た徳性を現前させていないならば受用退である。

師には最後〔の退のみ〕があり、不動には中間もあり、他には三種がある。(59cd)

(1)仏には受用退のみがあって他〔の退〕はない。(2)不動法〔阿羅漢〕にはそれ（受用退）と未得退とがある。〔未得退があるというのは、不動法阿羅漢といえども、より〕勝れた人の法を得てはいないからである。(3)他の阿羅漢には已得退もある。だから、不動法〔阿羅漢〕について、〔現法楽住よりの〕受用退〔があると〕語〔っても、それ〕によって経〔説〕と矛盾することはない。すべて〔の阿羅漢〕にとって無漏の解脱は不動であるが、〔その中で特に〕不動法〔阿羅漢〕が〔第六類として〕いかに〔別〕立されるかは既に説かれているごとくである。ゆえに、これ（不動法阿羅漢にいかにして現法楽住からの退があるのかということ）は難ぜられねばならぬ〔問題〕ではない、と無退論者（阿羅漢性からの退は無いと主張する者）は〔言う〕。

称友疏　**(AKVy, 592, 23 ; Pek, 260, b, 7)**

不動法〔阿羅漢〕には〔退がない筈なのに〕いかにして現法楽住からの退があるのかとは、彼は利根であるから現法楽住から退することはあり得ないであろう。まして不動解脱から〔退することがあり得ないこと〕は言うまでもないと、あり得ないことを〔主張しようとして〕問うのである。仏には受用退のみがあってとは、教化さるべき〔衆生〕に対する活動に専念しているので現法楽住を享受しないのである。〔それを〕現前させないという意味である。それ（受用退）と未得退とがあるとは、不動法には何

らかの専念（vyāsaṃga）のゆえにその受用からの退（受用退）があり、勝れた人の法を得てはいないから未得からの退（未得退）がある。何故なら、不動法〔阿羅漢〕であっても或る者は、聖者シャーリプトラやマウドガルヤーヤナなどの大声聞の〔有する〕辺際〔静慮〕などの法や、自在者（仏・独覚）の〔有する〕何らかの諸法を得ていないからであり、大声聞も自在者の〔有する〕何らかの勝れた諸法を得ていない等のことがあるからである。他の阿羅漢には〔つまり〕退法などの鈍根〔の阿羅漢〕には已得退もある。「も」という語のゆえに先に述べた二つの退もある。不動法〔阿羅漢〕について、〔現法楽住よりの〕受用退〔があると〕語〔っても、それ〕によって経〔説〕と矛盾することはないとは、「かの阿羅漢〕によって四つの」云々ということから、「彼に〔その四つの中の〕或る一つか他の一つかからの退〔はあること〕を私は説く」というに至る迄の〔ことが説かれる〕その経に矛盾しないというのである。

「六種すべての阿羅漢の解脱は不動である」[2]と説かれることに関して毘婆沙師は〔次のように〕言うかも知れない。〔すなわち〕もしすべての阿羅漢の無漏の解脱が不動であるならば、なぜ不時解脱〔阿羅漢〕のみが不動法として立てられ、他のものは〔そうでは〕ないのか、と。ゆえに、すべて〔の阿羅漢〕にとって無漏の解脱は不動である、というこのことが言われる。それは確かにそうであるが、不動法〔阿羅漢〕が〔第六類として〕いかに〔別〕立されるかは既に説かれているごとくである[3]とは、或る者

は鈍根の者であって、利得と恭敬とに心を乱されるという過ちによって自在力を失うゆえに現法楽住から退する。或る者は利根の者であって退しない。彼のみが不動法として立てられるのである。そして鈍根の者は利得と恭敬とのゆえに心を乱されるという過ちによって現法楽住から退するが、利根の者はそうではないから、ゆえに「ではなぜ不動法が現法楽住から退するのか」というこれは難ぜられねばならぬ〔問題〕ではない、と無退論者は〔言うのである〕。

あるいは次のような別の文脈なのかも知れない。〔すなわち〕先に不動法には現法楽住から退することがないと説かれた。しかるに経には限定さるべきものに言及せずに、或る人の解脱が不動であるときに彼に現法楽住からの退のあることが説かれている。ゆえに、「すべて〔の阿羅漢〕にとって無漏の解脱は不動である」というこのことが言われる。それ（解脱が不動であること）のみによって不動法が立てられるのではない、というのが〔その〕意図である。それゆえ、「不動法〔阿羅漢〕が〔第六類として〕いかに〔別〕立されるかは既に説かれているごとくである」と言うのである。「ゆえに、これは難ぜられねばならぬ〔問題〕ではない」とは、経に依って「なぜ不動法が現法楽住から退するのか」というそのことは難ぜられねばならぬ問題ではない、というのである。

註(1)　典拠不明。法宣（巻八、一八頁）は『中阿含』四九（大正一、七三八頁、双品大空経）を指示する。前出AKBh, 375, 10下を参照。

(2) AKBh, 375, 21.

(3) AKBh, 375, 21f.

世親釈 (AKBh, 378, 5; Pek, 40, b, 4; 玄奘, 131, a, 9; 真諦, 282, b, 5)

ところで、阿羅漢果から退した者は〔死して〕再び生まれるのか。それは無い。なぜならば、

果から退堕した者が〔そのまま〕死ぬことはない。(60a)

果から退したいかなる者も〔退したままで〕死ぬことはない。「比丘たちよ、聖弟子が〔正〕念を失うことは遅く、しかも〔その念の欠失は〕速やかに終わり、消滅し、滅尽するに至る」[1]と経中[2]に説かれているからである。というのは、そうでなければ梵行は安穏でないことになろうから。また、或る果から退したからといって、その果に在った者がしてはならなかったところの

その為すべからざることを、〔退堕した者が〕為すことはない。(60b)

〔果から〕退した者であってもその果に違うことを為すことはしない。壮者が躓いても倒れることのないようなものである。

称友疏 (AKVy, 593, 20; Pek, 262, a, 1)

遅くとは、緩慢であり、である。そうでなければ安穏でないことになろうとは、もし阿羅漢性から退した者が再び生まれるならば、

〔人が〕梵行をよく行じ、この道をよく修する時は、
寿の尽きるのを喜ぶこと恰も病の去る時の如し。(3)
と〔説かれるような〕そういう種類の安穏さはないであろうというのである。

その為すべからざることを（60b）

とは、非梵行などをその相とする〔その〕ことをである。壮者が躓いても倒れることのないようなものであるとは、壮者は〔俊敏な〕能力によって自身を支えるから、躓いても倒れることがない。それと同様に、聖者は果から退した者であっても〔再び〕その果を得ないままで死ぬことはない。「壮者」と言うのは、疲弊していないからである。他の人は壮者とは力のある人であると言う。

註(1) sapadisaṃgacchati (MSS ; papadisaṃgacchati) は西蔵訳 (yongs su gtugs par ḥgyur) により paryādānaṃ gacchati に訂正。
(2) SĀ 1173, 本庄 A, Chap. 6 [66], 本庄 D, p. 45. SN, 35, 203.
(3) SĀ 252. AKBh, 44, 2-3. 本庄 A, Chap. 2[13], 櫻部『倶舎論の研究』二五四頁参照。

(3)　転根についての諸問題

世親釈　(AKBh, 378, 12 ; Pek, 40, b, 8 ; 玄奘, 131, a, 20 ; 真諦, 282, b, 14)

ところで、諸根を転ずる人々にはいくばくの無間〔道〕・解脱道があるか。

〔阿羅漢が〕不動に対して〔転根する〕ときは九解脱〔道・九〕無間道がある。（60cd）

不動種性に対して通達せんとするとき、堪達〔種性の阿羅漢〕には(1)九無間道と〔九〕解脱道とがある。(2)〔有頂の惑を断じて〕阿羅漢性を得んとする者に〔それらがある〕ごとくである。何ゆえか。

〔鈍根の性が〕久しく習慣になっているからである。(60d)

彼には鈍根の種性が数習されているから、(3)少し〔の功力〕によって〔それを〕転換することはできない。有学・無学の両道によって堅実になっているからである。(4)

見至に対して〔転根する〕ときは一と一とがある。(61a)

見至に対して(5)通達せんとするとき〔信解なる有学には〕一無間道と一解脱道とがある。(6)しかし加行道はすべての場合にただ一つのみである。また、それらすべての無間〔道〕・解脱道は無漏である。(61b)

というのは、聖者らの転根は有漏道によってではないから。

では、いずこにおいて諸根は〔力を〕増す（利根に転ずる）のか。

人〔趣〕において〔根の力の〕増大がある。(61b)

ただ人〔趣〕のみにおいて転根はあり、他においてはない。〔他においては〕退がありえないからである。

では、誰がいかなる地に依って根を転ずるか。

無学は九地に依って〔根を転ずる〕。(61cd)

未至〔定〕と中間静慮[7]と四静慮と〔下〕三無色〔定〕とに〔依って〕である。

いっぽう、有学は六〔地〕に〔依って転ずる〕。(61d)

無色〔界地〕を除く。何ゆえか。

そのゆえは、〔根を〕増進する者は果および〔果より〕勝れた〔道〕を捨てて〔増上の〕果を得る〔からである〕。(61d, 62ab)

諸根を転ずる者は、鈍根の道なる果（果道）と果より勝れた〔道〕（向道）とを捨てて、利根種性なる果道のみを獲得する〔のであるから、有学の三果はいずれも欲・色界地に含まれる〕し、無色〔界〕地に含まれる不還果はない、というこれが〔有学には無色界における転根のない〕理由である。

称友疏　**(AKVy, 593, 27 ; Pek, 262, a, 5)**

どのように数習されているのかと云えば、有学・無学の両道によって堅実になっているからであると言う。

しかし加行道はすべての場合にただ一つのみであるとは、不動〔種性〕に通達する場合と見至〔に向かって転根する〕場合にということである。有漏道[8]によってではないからとは、〔ここでは〕聖者の転根を説こうとしているからである。そうではなくて〔聖者と異生の区別なく説こうとしているの〕であれ

ば、「或る者は異生(9)の位において根を転ずる」と〔先に説かれた〔10〕〕そのことが矛盾することになる。他においてはない。〔他においては〕退がありえないからであるとは、退を恐れるがゆえに転根が願われるのに、〔人趣以外の〕他の欲〔界〕繋の六天衆と色〔界〕無色界においては退はないから、「上界に生まれた聖者は決して根を転じない。また決して退することはない」と言うのである。この点に関しては既に「他の生に住する〔11〕〔間に修習を重ねる〕ことによって諸根がいっそう成熟しているから〔転根の要はなく〕、また勝れた所依〔身〕を獲得するから〔退することもない〕」というように理由が説かれている〔12〕。それでは何故に欲〔界〕繋の諸天においては退はないのか、と云えば、先に非常に妙勝な境〔13〕ですら厭離しており、それゆえ諸諦〔14〕を観じている彼らが、どうしてその同じものを対象として退したりするであろうか。彼らは必ず利根の者であるから〔退しない〕というのが〔その〕意図である。

無学は九地に依って〔根を転ずる〕。(61cd)

とは、その〔無学の〕果は九地に摂め得るからである。果と果より勝れた〔道〕とをという場合、果とは一来果であり、果より勝れた〔道〕とは断のための加行〔道〕と無間〔道〕と解脱〔道〕と勝進道とを相とする初静慮等である。果道のみを獲得するとは、欲界の離染のみに属するものを〔得るの〕である。無色〔界〕地に含まれる不還果はないとは、五下分〔結〕を断ずるから不還であると経に説かれる〔15〕からであり、また見道はそこ（無色界）にはないからである。それ（見道）がないのは〔無色の心は〕

欲界を縁じないからであるというそのことは既に説明されている。(16)

註
(1) prativedhabhāvanābhavyasya は prativedhanābhavyasya に訂正。
(2) 九無間道九解脱道があるのは、玄奘が「無学位中転一一性、各九無間道九解脱道」と訳しているように、堪達が不動に転根する場合のみに限ったことではない。退法が思法に転じ、思法が護法に転ずる場合も同様である。法宣（巻八、三三頁）参照。
(3) bhavatīti は西蔵訳（goms par byas pa）により abhyastam iti に訂正。
(4) 法宣（巻八、三三頁）は「かの練根の無漏道は久しく慣習してあり。有学の位でも練根の無漏道を発し、無学の位でも練根の無漏道を発す。爾れば二道の所断にして堅牢なり」と言い、またこれらの無漏道（Bhāṣya では鈍根の種性と呼ばれる）を「鈍根の道」と呼んでいる。
(5) dṛṣṭiprāptāyāṃ は dṛṣṭiprāptatāyāṃ に訂正。
(6) 玄奘は「有学位中転一一性、各一無間一解脱道」と訳し、偈の「見至に対して〔転根する〕とき」が有学位であることを明瞭に訳出している。
(7) anāgamyasyānantaraṃ は anāgamyadhyānāntaraṃ に訂正。
(8) śāsraveṇêti は śāsraveṇêti に訂正。
(9) pṛthagjana- は pṛthagjana- に訂正。
(10) AKBh, 377, 10–11.
(11) kalāntara- は AKBh, 362, 4 では janmāntara-。
(12) AKBh, 362, 4–5.
(13) abhyudārebhyo は西蔵訳（śin tu rgya chen po）により atyudārebhyo に訂正。

(14) niyataṃ（マヌスクリプトは yataḥ）は西蔵訳（des na）により tataḥ に訂正。
(15) SĀ 737（大正二、一一〇五頁、下、四）. AKBh, 358, 16, 370, 17-18 参照。
(16) AKBh, 372, 7f. ad. 55b 参照。

(4) 無学位の九聖者

世親釈（AKBh, 379, 16; Pek, 41, a, 8; 玄奘, 131, b, 10; 真諦, 282, c, 17）

同じこれら〔上記の〕すべての[1]阿羅漢が、根の別からして、九となる。どのようにしてか。

二覚者と七声聞とのこれら九〔聖者〕は九種の根を有する。(62cd)

いかなる七声聞か。退法等の五および二種の不動法である。〔二種とは〕練〔根〕によって〔不動法と〕なった者と初めからその種性である者とである。二覚者はただ不動〔法〕の別による。〔すなわち〕独覚と仏（正等覚）とである。以上、これらが下下等の九品の根の別による九〔聖〕者である。

称友疏（AKVy, 594, 14; Pek, 263, a, 1）

二種の不動法とは、経に〔不動法に二種あることが〕説かれているからである。二覚者はただ不動〔法〕の別によるとは、不動法は下・中・上の根の区別によって三種に分けられる。上下根の不動法は声聞であり、上中根は独覚であり、上上根は正等覚である。下下等の九品の根の別によるとは、退法は下下根であり、乃至、世尊は上上根だ、というのである。

註(1)　sadevarhanto は平川索引（Ⅲ）により sarva evārhanto に訂正。

(5)　有学・無学の七聖者

世親釈　(AKBh, 380, 4; Pek, 41, b, 3; 玄奘, 130, b, 16; 真諦, 282, c, 13)

いっぽう、〔二覚者を除く無学と、有学と、を通じて〕すべての聖者は、そのまま、随信行・随法行・信解・見至・身証・慧解脱（慧によって解脱した者）および倶分解脱（両つの部分によって解脱した者）の七〔種類〕である。そしてこれらは、

(1)加行と　(2)根と　(3)等至と　(4)解脱と〔それら〕(5)両者とからして七〔聖〕者である。(63abc)

(1)加行〔の別〕からして〔随〕信〔行〕・随法行の二つがある。〔すなわち、〕ただ先〔の時〕に（見道に入る以前に）、他者〔の教え〕を信頼すること〔によって、あるいは、教〕法に随順することによって、〔それぞれ〕もろもろの意味において加行をなすからして〔順次、随信行・随法行の別がある〕。(2)根〔の別〕からして信解・見至の二つがある。〔すなわち、〕鈍〔根であることからして、あるいは〕利根であることからして、〔また、〕信解（śraddhādhimokṣa）が〔あるいは〕慧が勝っているゆえ〔信解（śraddhādhimukta）・見至の別がある〕。(3)等至からして身証がある。滅尽定を〔身をもって〕現証するからである。(4)解脱からして慧解脱がある。(5)等至・解脱からして倶分解脱がある。

これらは名からすれば七〔聖〕者であるが、

しかしこれらは六である。(63c)

しかしこれらは、実質としては、六〔者〕である。

三道においてそれぞれ二があるからである。(63cd)

というのは、見道において〔随〕信〔行〕・随法行の二者がある。同じそれらが修道において信解・見至の二になる。さらにそれらが無学道において時〔解脱〕・不時解脱の二になる、という〔ことだからである〕。

そ〔れら〕の中で、随信行には、根からして三がある。種性からして五がある。道からして十五がある。忍〔をもって見道に在る者〕八[1]と智〔をもって見道に〕在る者七とである。離染からして七十三がある。具縛と、欲〔界〕からの離染による九と、同様にして、無所有処からの離染による〔九〕に至るまでと、〔すなわち1+9(+9+9+9+9+9)+9の七十三〕である。所依からして九がある。三洲と六〔欲〕天衆と〔の各々〕に生まれた者である。根と種性と道と離染と所依とからして合計[2]十四万七千八百二十五(3×5×15×73×9=147, 825)となる。〔その〕他の〔聖〕者ら(随法行等)も、可能な限りで、同様に数えらるべきである。

その倶分解脱といわれるのは誰か。慧解脱〔といわれるの〕は誰か。

滅を得る者が倶分解脱であり、その他は慧による〔解脱〕である。(64ab)

滅尽定を得る者が倶分解脱である。慧と定との力によって煩悩〔障〕と解脱障とより解脱しているからである。その他は慧解脱である。ただ慧の力によって煩悩障より解脱しているからである。

称友疏　(AKVy, 594, 21 ; Pek, 263, a, 4)

七〔種類〕であるとは、独覚と正等覚とは倶分解脱に含められると〔解釈〕してである。ただ先〔の時〕に云々とは、先に異生の位において他者〔の教え〕を信頼すること〔によって〕、つまり他者から念住などの諸法を聞いて、後に〔それらの諸法の〕もろもろの意味において加行をなすからしてというのである。思と修とを繰り返し修習するからという意味である。同様に、先に異生の位において慧(prajñā)によって、十二の支分を有する教え（十二分教、pravacana）である法に随順することによって、自ら菩提分(3)などの法に随行しつつ、もろもろの意味において思と修を繰り返し修習することによって加行するから、というのである。以上、このように加行〔の別〕からして〔随〕信〔行〕・随法行の二つがある。

信解が、〔あるいは〕慧が、勝っているゆえとは、信解が勝っているのと慧が勝っているのとのゆえに、である。信による勝解（śraddhayā 'dhimokṣaḥ）が信解（śraddhādhimokṣa）である。それが勝っているから鈍根なのである。慧が勝っているから利根である。解脱からしてとは、煩悩からの解脱からして、である。慧によって煩悩から解脱した者が慧解脱だと〔解釈〕してである。等至・解脱からしてとは、

等至と解脱とからして〔という並列複合語〕である。

そ〔れら〕の中で根からして云々ということに関して、それら随信行がどのように数えられるか、その仕方をいまわれわれは本論（grantha）に従って説明しよう。根からすれば三がある。下と中と上の根があるからである。更にこの点について次のように理解すべきである。たとえすべての随信行が鈍根であるとしても、甚だ鈍なものと極めて鈍なものがあるから、それらに更に下・中・上の三種の区別がある。種性からして五がある。どのようにか。退法種性から堪達種性に至るまでの五種である。更に種性と根との区別からして十五となるこれらそれぞれ一つ一つに道からして十五がある。どのようにかと云えば、忍〔をもって見道に在る者〕八と智〔をもって見道に〕在る者七とであると言う。というのは、見道は十五刹那だからである。八忍とは、苦法智忍から道類智忍に至る〔八〕である。七智とは、苦法智から道法智に至る〔七〕である。道類智は修道に含まれるから〔ここには入れられないの〕である。八と七とで十五になる。このようにしてそこに住する者も十五となる。

このようにしてそれら道という点から十五種類に分けられた者の一つ一つに、更に離染からして七十三がある。どのようにかと云えば、先ず欲界における具縛が一つ。欲〔界〕からの離染による九。〔つまり〕一品の離染から九品の離染に至るものである。同様にして、無所有処からの離染による九に至るまで。有頂から離染することによる九種ということはあり得ない。有頂〔の煩悩〕の対治となる世間道は

ないからである。それら八に九種あるから七十二となる。先に述べた具縛と合わせて七十三となる。

更にこれら離染によってそれぞれ七十三に分けられた者にそれぞれ所依からして九がある。どのようにかと云えば、三洲と六〔欲〕天衆と〔の各々〕に生まれた者であると言う。三洲とは北倶盧洲を除く。北倶盧洲には道がないからである。六〔欲〕天衆は欲〔界〕繋の者である。それより上には見道がないからである。そこに生まれたのであるから、彼らはそれぞれ九倍となる。根と種性と道と離染と所依とからして合計とは、総計を述べたのである。これ程になるという〔数字〕が〔世親自身の〕注釈に記されたのである。

他の〔聖〕者ら（随法行等）も、可能な限りで、同様に数えらるべきであるとは、随法行等も、随信行が根と種性と道と離染と所依とからして数えられたと同様に数えられるべきである、というのである。「可能な限りで」とは、随法行と見至と不時解脱には種性の区別はないが、信解と時解脱との二つには種性の区別もある。それゆえ「可能な限りで」と言うのである。その場合、根からすれば随法行は三種であるが、種性からすればただ一つであるので区別はない。道からすれば八忍七智に住する十五種(4)である。離染からすれば七十三である。具縛と、欲〔界〕からの離染による九と、同様に、乃至、無所有処からの離染による〔九と〕である。所依からすれば九である。三洲と六〔欲〕天衆に生ずる者とである。このように根と道と離染と所依とからして、合計二万九千五百六十五になる。同様に、根からすれば信

解は三である。種性からすればそれぞれ五である。離染からすれば先と同じくそれぞれ[5]七十三である。所依からすれば九である。三洲と六〔欲〕天に生ずる者とである。このように根と種性と離染と所依とからすれば、合計九千八百五十五になる。第十六心を得た果に住する者のみが説かれているのである。

そのとき鈍〔根者〕・利根者は信解・見至である。(31cd)

とこれら二つをここでは説こうとしているからである。

他方、バガヴァッドヴィシェーシャは「道からすれば九である。修道に住するからである」と言う。しかしわれわれにはどういう意図でそう言うのかが分からない。もし、その意図が、道からすればそれぞれの地に[6]九ある、ということであれば、離染からすれば七十三であるというそのことと別なことではないから、その同じ意味のことが言われていることとなるから、正しいであろう。〔正当な〕数値はそれのみであろう。もし、九地の無漏の修道に住するがゆえに彼らは九であると立てられるならば、その数は更に九倍になるであろう。そして八万八千六百九十五というそれだけ〔の数値〕になるであろう。上地においても同様のことが言われるべきである。

しかし、もし金剛喩定に至るまでに信解を含めるとすれば、それとは別な仕方で数えなければならない。根よりすれば信解は[7]三である。種性よりすればそれぞれ五である。離染よりすれば八十一である。七十三[8]に有頂の八品から離染した八を加えるからである。所依からすれば二十九である。どのようにか

と云えば、欲界における九生処（三洲・六欲天）と、色界における十六処（色界十六天）と、四無色〔界〕とである。このようにして根と種性と離染と所依とよりすれば、合計三万五千二百三十五となる。見至には種性の区別はない。根と離染と所依とよりすれば、合計千九百七十一になる。しかし、もし金剛喩定までに見至を含めれば、次のように数えなければならない。根と離染と所依とよりすれば、合計七千四十七となる。

身証は信解と見至の両者に属するから〔別に〕数えられない。それでももし数えるとすれば、根からすれば三である。もしその身証が信解であれば種性からすれば五である。もし見至であれば種性の区別はない。道からすれば両者ともに区別がない。無所有処から離染するのだから離染からしても区別がない。たとえ有頂において、具縛(9)と、一品から離染した者、乃至、八品から離染した者があるとしても、道からして〔九〕、離染からして〔八の〕区別があるが、身証は〔滅尽定によって作られるのであって〕道と離染によっては作られないから、それ（身証）においてはそれ（道と離染）によって作られたものはその区別としては立てられない。バガヴァッドヴィシェーシャは、所依からすれば、欲〔界〕繋(10)の所依を有するから、乃至、有頂の所依を有するから、〔身証には〕多くの区別があると言う。どうして身証が空無辺処などの所依を有するものとなるであろうか。われわれは次のように〔数えるのが〕妥当であると考える。〔すなわち〕所依からすれば二十五である。欲界においては生処は九であり、色界において

は十六処だからである。聖者はそこにおいて滅尽定を起こすかも知れないからである。しかし、もし欲・色〔界〕の所依によって生じた滅尽定と結合すること〔つまり〕ただその〔滅尽定の〕成就（＝得）と結合[11]することによって身証の者となった不還に、後にも有頂の所依を有する身証性を認めるとすれば、有頂は二十六番目の所依であるということになると考えなければならない。〔しかしそれは正しくない〕。こういう訳で〔離染と所依とを除いて〕根と種性とから総計して数えなければならない。

慧解脱にも区別がある。根からすれば三である。慧解脱[12]は、もし時解脱であれば、種性からすれば五である。もし不時解脱であれば区別はない。倶分解脱にも同様のことが充てはまる。慧と定との力によって煩悩〔障〕と解脱障とより解脱しているからであるとは、慧の力によって煩悩障より解脱しているからであり、定の力によって解脱障より解脱しているからである。[13]

解脱は八である。（VIII, 32a）

色を有するものがもろもろの色を観る〔というのが第一の解脱である〕云々、[14]と後に説くであろう。その中で煩悩障とは、煩悩がすなわち障害である。解脱障というのは、解脱にとっての障害である。またそれは身心が軽快でない性質（不堪任性、akarmaṇyatā）である。それあるがゆえに解脱を生ぜしめることができないのである。[15]

註(1) asta ksanti- は astaksanti- に訂正。

(2) paṇḍitaḥ は西蔵訳（bsdams na）漢訳（玄、合成、真、合数）AKVy, 595, 21, Shastri 本により piṇḍitaḥ に訂正。

(3) svayaṃ evaṃ は西蔵訳により svayam eva に訂正。

(4) pañcadaśa は pañcadaśa に訂正。

(5) pratyekameva は pratyekam eva に訂正。

(6) bhūmau-bhūmau は bhūmau bhūmau に訂正。

(7) śraddh' ādhimuktaḥ は śraddhā'dhimuktaḥ に訂正。

(8) trisaptattau は trisaptatau に訂正。

(9) sakala-bandanaḥ は sakala-bandhanaḥ に訂正。

(10) kāma avacar'- は kāmāvacar'- に訂正。

(11) -prayogat は -yogat に訂正。

(12) -vimuktaḥ は -vimuktaḥ とすべきか。

(13) 法宣（巻八、四一頁）は「無漏の慧力で煩悩障を断じて択滅を証り、滅尽定の力で解脱障を断じて非択滅を得す」と言う。

(14) AKBh, 454, 22-455, 1. 櫻部『倶舎論』三六〇頁参照。

(15) 法宣（巻八、三九頁）は「解脱障とは、解脱は滅尽定のことなり。この論二九（AKBh, 456, 1）〔に〕八解脱を明す中、第八解脱は滅尽定なり。そこで滅尽定のことを解脱と云う。障の体は不染無知なり。（中略）滅尽定を得るときはその解脱障の不染無知を離る」と言う。

(6) 有学・無学の円満

世親釈 (AKBh, 381, 5; Pek, 42, a, 8; 玄奘, 131, c, 14; 真諦, 283, a, 10)

こ〔の世〕において、五煩悩を断じて〔ふたたび迷いの生存に〕引かれることのない性質となった者は円満な有学である。(1)

と世尊によって説かれているが、どれほど〔の因〕によって〔彼は〕円満な有学なのか。

等至・根・果によって円満な有学と呼ばれる。(64cd)

有学の円満は三種である。果によって、根によって、および等至によって、である。〔すなわち、〕信解であって身証でない不還の〔円満〕はただ〔不還〕果〔を得ていること〕によるし、未離欲の見至の〔円満〕はただ〔利〕根〔であること〕によるし、見至であり身証でない(2)不還の〔円満〕は〔不還〕果〔を得ていること〕と〔利〕根〔であること〕とによるし、信解であり身証である者の〔円満〕は〔不還〕果〔を得ていること〕と〔滅〕等至（滅尽定）〔を得ていること〕とによるし、見至であり身証である者の〔円満〕は〔不還〕果〔を得ていること〕と〔利〕根〔であること〕と〔滅〕等至（滅尽定）〔を得ていること〕とによる。ただ等至だけによっては、および果無くして等至と根と〔だけ〕によっては、〔有学の〕円満性はない。

〔いっぽう、〕無学の円満性は二による。(65ab)

根よりしておよび等至よりしてである。[3] 果が円満でない（阿羅漢果を完全に得ていない）者が無学であることはけっしてないから、果〔のいかん〕によって彼の〔無学性が〕円満であるとか円満でないとか立説されることはない。不時解脱であり慧解脱である者にはただ根よりして〔無学の円満性が〕あり、時解脱であって俱分解脱である者[4]にはただ等至からして〔それが〕あり、不時解脱であって俱分解脱である者には根と等至とよりして〔それが〕ある。

称友疏　**(AKVy, 597, 12 ; Pek, 266, b, 3)**

こ〔の世〕において、五煩悩を断じて

とは、有身見などの五下分結（pañca avara-bhāgīyāni saṃyojanāni）のことが説かれているのである。引かれることのない性質となった者とは、不退の性質を有する者という意味である。

ただ〔不還〕果〔を得ていること〕による云々とは、信解であるから根という点からすれば完成していない。身証でないから等至という点からして〔完成して〕いない。不還であるから果という点からは完成している。

ただ〔利〕根〔であること〕によるとは、見至であるから根という点からすれば完成している。未離欲であるから果という点からしても等至という点からしても〔完成して〕いない。不還果と等至とがないからである。他のものにも同様に然るべく充てはめることができる。

ただ等至だけによってはとは、等至という点だけから円満なのであって、根と果という点からすれば〔円満では〕ないというのである。そ〔ういう有学の円満性は〕ない。何故かと云えば、不還果を得ることがなければ、滅尽定はないからである。および果無くして等至と根と〔だけ〕によってはとは、等至と根という点からだけ円満であり、果という点からは〔円満で〕ないような、そういう〔円満性〕もない。何故なら、不還果に至っていない者には滅尽定はないからである。

根よりしておよび等至よりしてであるとは、利根であることと滅尽定を得ていることとによるという意味である。ただ根よりして云々とは、不時解脱でありと言われているから彼には根よりする円満があるが、慧解脱である者と言われているから等至よりする円満はないのである。何故なら滅尽定を得ていない者が慧解脱者と言われるからである。ただ等至からしてとは、時解脱であってと言われているから彼には根からする円満はないが、倶分解脱である者と言われているから彼には等至よりする円満がある。何故なら滅尽定[5]を得ている者が倶分解脱者と言われるからである。根と等至とよりしてとは何がか。円満性が、である。不時解脱であることによって根からして〔円満していることを〕、倶分解脱である者であることによって等至からして〔円満していることを〕示しているのである。

註(1) 『集異門論』巻九（大正二六、四〇四頁）、本庄A, Chap. 6[71], 本庄D. p. 48. AN 4, 5. Anusotam.

(2) dṛṣṭiprāptasya kāya- は両漢訳によって dṛṣṭiprāptasyākāya- に訂正。

(3) samāpattiś は samāpattitaś に訂正。
(4) ubhayabhāgavimuktasya は ubhayatobhāgavimuktasya に訂正。
(5) 'ty は Wogihara 本 p. 597, l. 26 の hi と同様に hi とあるべきである。

10　種々の道

(1)　四道

世親釈　**(AKBh, 381, 18; Pek, 42, b, 7; 玄奘, 132, a, 3; 真諦, 283, a, 28)**

世間・出世間・見・修・無学の諸道がある、加行・無間・解脱・勝進の諸道がある、と〔いうように〕これら多くの道の別が説かれている。総じてこの道はいく種類であるかと〔云えば〕、

道は総じて勝進・解脱・無間・加行と呼ばれる四種である。(1)（65bcd）

(1)加行道はその直後に無間道が生ずるところの〔道〕、(2)無間道はそれによって〔煩悩〕障を断ずるところの〔道〕、(3)解脱道はそ〔の無間道〕によって断ぜらるべき〔煩悩〕障から已に離脱した者に最初に生ずるところの〔道〕、(4)勝進道はそれら〔三道〕以外の道なるものである。(2)

何ゆえに道と呼ばれるのか。なぜかと云えば、これは涅槃にとっての道である。こ〔の道〕によってそ〔の涅槃〕に行くからであり、あるいはこ〔の道〕によって〔人々は〕涅槃を求めると〔理解されて

いる〕からである。〔では、それによって涅槃（煩悩の滅）が得られることのない〕解脱〔道〕と勝進道とはどうして道であるのか。それ（煩悩の断に赴く道、すなわち断道たる無間道）と同類であって〔それ〕より上〔品〕だからであり[3]、次々に上〔の道〕に至るからであり、あるいは、無余依〔涅槃〕に入るからである。

称友疏（AKVy, 597, 32 ; Pek, 267, b, 1）

無間道はそれによって〔煩悩〕障を断ずるところの〔道〕であるとは、断じない道があり得るからである。〔煩悩〕障を断じないそういう無間道があるのである。転根などにおける〔無間道〕である。そ〔の無間道〕によって断ぜらるべき〔煩悩〕障から已に離脱した者に最初に[4]とは、無間道によって断ぜらるべき〔煩悩〕障を解脱した者にである。「最初に」と限定したのは、第三刹那などにおける、それと同種の道は、勝進道であると認められるからである。まさしくそれゆえに、勝進道はそれら〔三道〕以外の道なるものであると言う。加行道などとは別の〔道なるもの〕という意味である。それではもし「最初に」と言わずに、解脱道は「そ〔の無間道〕によって断ぜらるべき〔煩悩〕障から已に離脱した者に[5]」とだけ言うとすればどうなるであろうか。そうであれば、苦法智以降の無間道などのすべてが、それによって断ぜらるべき障から已に離脱したものとして生ずるから、すべてが解脱道となるであろう。しかしそれは認められない。無間道なども解脱道であるということになってしまうからである。それゆ

え、苦法智忍などの無間道にとっての所断[6]の煩悩、つまり見苦所断の部類のものから修所断〔の部類のもの〕に至るそういう所断〔の煩悩〕を離脱した〔道〕が最初に生ずる、それが解脱道である。他のものはそれによって[7]断ぜらるべき〔煩悩〕障から離脱していたとしても〔解脱道〕ではない。これら加行道などの三つ以外のもの、それが勝進道である。第十六の道類智忍より後にある、第十七などの、それと同類の無漏の諸刹那なるもの、それらは勝進道を本質とするものであると理解しなければならない。また他の解脱智である持続する尽智（遠続尽智、prākarṣika-kṣayajñāna）なども同様であると言わなければならない。現法楽住[8]のための、あるいは優れた徳を引き起こすための道であるもの、それも勝進道に他ならない。加行道はその直後に[9]無間道が生ずるところの〔道〕であると説かれた。ゆえに世第一法は加行道であると理解される。他方、さかのぼって、忍などの道であるもの、それは何の中に入るのかということが語られなければならない。〔そこで次のように〕言う。〔すなわち〕同じ加行道の中に入れられる。しかしそれは遠い（viprakṛṣṭa）加行道であるという、そのことがそれと〔世〕第一法とでは異なっている。〔「加行道はその直後に無間道が生ずるところの道」であると言ったのは、〕例を挙げるために、軌範師〔世親〕は近い加行だけを述べたのである、と。

なぜかと云えば、これは涅槃にとっての道である。こ〔の道〕によってそ[10]〔の涅槃〕に行くからであり、とは、或るものによって〔或る所に〕導かれる場合、それは道であると世間では理解されている。こ

れによって涅槃に導かれる、到達せしめられる。それゆえに〔それを〕道であると示すのである。あるいはこ〔の道〕によって〔人々は涅槃を〕求める（mārgayaṃti）と〔理解されている〕からであるとは、〔語根〕mārg は「尋ね求める」（anveṣaṇa）〔という意味〕であると〔「道」という語の〕語根が〔文法書に〕誦せられている。それ（mārg）に ghañ 接尾辞（-a）をつけたのがこの mārga という形である（Pāṇini, 3. 3. 19）。或るものによって涅槃が尋ね求められる、それが道だというのである。解脱〔道〕と勝進道とはどうして道であるのかとは、それらによって涅槃は得られないからである。加行と無間との二つの道によってのみそれ（涅槃）の得られる可能性があるのであって[11]、それら（解脱道と勝進道）によっては〔可能性は〕ない、ということが意図されている[12]。それ（煩悩の断に赴く道、すなわち断道たる無間道）と同類であって〔それ〕より上〔品〕だからでありという場合、〔解脱道と勝進道は〕所縁と行相と無漏であることとに関して似ているから断道と同種類である。因を集積しているという点からはより上〔品〕である。というのは、無間道が四諦を所縁とし、十六の行相を有し、無漏であるように、解脱と勝進の二道も同様であるが、より上品であることによってそれ（無間道）より勝れている[13]。次々に上〔の道〕に至るからであり、あるいは、無余依〔涅槃〕に入るからであるとは、解脱道と勝進道とによって次々に上の道が得られるから、それゆえこれらは道である、という意味である。あるいは、それらによって無余依涅槃に入るから、つまりそれが生ずる場合に、無余依涅槃に入るからである。

また別の人々は、次々に上〔の道〕に至ることによって無余依〔涅槃〕に入るから、それゆえこれらは道である、というように説明する。

註(1) AN 4, 163, Mahāvyutpatti, 1245-1248, 本庄 A, Chap. 6 [72], 本庄 D, p. 49.

(2) -vinirmuktastat prathamata は Shastri 本 fn. 1 により -nirmuktasya prathamata に訂正。

(3) tajjātīyād adhi- は AKVy により tajjātīyādhi- に訂正。

(4) -nirmuktaḥ は -nirmuktasya に訂正。

(5) 前註参照。

(6) yat-praheyam は yat praheyam に訂正。

(7) tat praheyāvaraṇa- は tat-praheyāvaraṇa- に訂正。

(8) -sakha- は -sukha- に訂正。

(9) AKVy には anantaram (mjug thogs su) の語が落ちている。

(10) AKBh. etena, AKVy, tena.

(11) sāmarthyān は sāmarthyam に訂正。

(12) 法宣（巻八、四四頁）は「加行道無間道は涅槃に赴く、涅槃を求める所依となる故に道と云うべし。解脱勝進の二は已に択滅を証してあれば、赴求する相なし」と言う。

(13) 西蔵訳では、それら二つがより勝れてもいる、とある。

(2) 四通行

世親釈 (AKBh, 382, 6; Pek, 43, a, 5; 玄奘, 132, a, 15; 真諦, 283, b, 12)

道が、すなわち、〔経には〕行道（通行、pratipatti）と説かれる。〔道は〕涅槃に行かしめるからである。行道は四つである。〔すなわち、〕難儀な行道であって〔はたらく〕通智（通、abhijña）の遅いものがある。難儀な行道であって〔はたらく〕通智の速いものがある。楽な〔行道〕も同様に二種である。それ〔ら〕の中で、

静慮における道は楽な行道である。(66ab)

四〔根本〕静慮〔地〕における道は楽な行道である。〔十八の静慮〕支による支えと止・観が平等であることによって(1)、労苦を伴わずに進むからである(2)。

他の地における〔道〕は難儀な〔行道〕である。(66b)

〔根本静慮地より〕他の、未至〔定〕・静慮中間・無色〔定〕の諸地における道は難儀な行道である。〔十八静慮〕支によって支えられていないことによって、そして、止・観〔のどちらか〕が劣っていることによって、労苦を伴って進むものだからである。というのは、未至〔定〕と静慮中間とは〔観が優って〕止が劣るし、無色〔定〕は〔止が優って〕観が劣るから。

その〔二種の〕行道は、また、さらに〔各々〕二種である。

慧の鈍い者の通智は遅いが、〔その〕他の者の通智は速い。（66cd）

鈍根の者の通智は遅い。〔その〕行道は楽である、あるいは難儀である。利根の者の通智は速い。〔その行道もまた楽である、あるいは難儀である〕。〔「通智が遅い」「通智が速い」という意味は何かと云えば〕その行道において通智が遅いならそれは通智の遅い〔行道〕である。同様に、〔その行道において通智が速いならそれは〕通智の速い〔行道〕である。あるいは〔次のようにも解釈できる。すなわち〕これは遅い（慧の鈍い）〔行〕者の〔行道〕であるから通智の遅い〔行道〕（遅通行）である。〔同様に、これは速い（慧のさとい）行者の行道であるから通智の速い行道（速通行）である〕。

称友疏（AKVy, 599, 6 ; Pek, 269, a, 2）

涅槃に行かしめるからであるとは、何故ならこれによって涅槃に至るからだ、という意味である。楽な〔行道〕も同様に二種であるとは、通智の遅い楽な行道があり、通智の早い楽な行道がある、というのである。

支による支え[3]と止・観が平等であることとによって、労苦を伴わずに進むからであるとは、〔静慮〕支によって支えられ、止・観の二つが平等であるということが、「支による支えと止・観が平等であること」であり、それらのゆえに労苦を伴わずに進む。それゆえ楽なる行道である。静慮が支によって支えられ、止・観によって平等であるから、それゆえに努力なしに運行する。ゆえにそれは楽なる行道だと

いうのである。

支によって支えられていないことによって云々というのは、支によって支えられないから、未至〔定〕と中間静慮と無色〔定〕とは労苦を伴って進むものである。止・観〔のどちらか〕が劣っていることによって、可能性に応じてそれらは労苦を伴って進むものである。〔つまり〕未至〔定〕と静慮中間とは〔観が優って〕止が劣るから労苦を伴って進む。無色〔定〕は〔止が優って〕観が劣るから労苦を伴って進む。そういうことであるからそれら未至〔定〕などは難儀な行道である。

通智は遅いということについて、その〔行道〕において通智が遅いという場合、通智が遅いとは智慧が鈍いという意味である。通智の速いとは智慧が鋭敏なのである。これは遅い〔つまり〕鈍い〔行〕者の通智であり〔行道〕であるから「通智の遅い〔行道〕」〔と言われるの〕である。第六格のTatpuruṣaによってもそれが成り立つということを示すのである。速くて鋭敏なプドガラの通智が「通智の速い〔行道〕」〔と言われる〕ということにも同様のことが当てはまる。

註(1) -parigrahaśamathavipaśyanā samatābhyām は AKVy により -parigrahaṇaśamathavipaśyanā-samatābhyām に訂正。

(2) AKBh, 433, 10, 438, 8. 櫻部『倶舎論』二五六、二七七頁。

(3) parigrahaṇa は parigraha に訂正。

(3)　三十七菩提分法

世親釈　(AKBh, 382, 17; Pek, 43, b, 3; 玄奘, 132, a, 27; 真諦, 283, b, 28)

さらに、また、この道は菩提分という呼称をも得る。〔その内容をなす〕三十七菩提分法がある。〔すなわち、〕四念住と四正勤[1]と四神足と五根と五力と七覚支と聖八支道である。その場合、

無生〔智〕・尽智が菩提である。(67ab)

尽智と無生智とが〔それを得る聖〕者の別によって三〔種〕の菩提と呼ばれる。[2]声聞菩提と独覚菩提と無上正等菩提[3]とである。この二〔智〕によって無明を残り無く断ずるから、また、自らの目的にとって〔為すべきことは〕既に為され、更に為さねばならぬものは無いと〔この二智によって〕如実に覚知するから、〔尽智・無生智は菩提である〕。

そ〔の菩提〕[4]に順ずるゆえに三十七はそれの分である。(67bc)

菩提に順ずるから三十七菩提分と言われる。[5]

称友疏　(AKVy, 599, 21; Pek, 269, b, 5)

四念住（catvāri smṛtyupasthānāni）とは前述の如き身・受・心・法の四念住である。四正勤（catvāri prahāṇāni）とは既に生じた悪・不善の法を断じるために意欲を生じ、勤め、精進し、心をしっかり保ちいそしむ。未だ生じていない悪・不善の法を生じないように意欲を生じ、……〔以下〕先と同じ。未だ

生じていない善法を生ずるように意欲を生じ、……〔以下〕先と同じ。既に生じた善法が持続するように、亡失しないように、修習が完成するように、増加するように、増大し広がり[6]、智によって現証するように意欲を生じ、……〔以下〕先と同じ。四神足（catvāra ṛddhipādāḥ）とは意欲〔の勝っていることによって得られる〕三昧についての断行を備えた神足（欲三摩地断行成就神足）と、同じく、三昧についての断行を備えた精進〔の神足、つまり勤三摩地断行成就神足〕と、心〔の神足、つまり心三摩地断行成就神足〕と、思惟の神足（観三摩地断行成就神足）とである。神足とは神変の因という意味である。五根（pamcendriyāṇi）とは信、精進、念、定、慧の諸根である。五力（paṃca balāni）とは信、精進、念、定、慧の諸力である。七覚支（sapta bodhyaṃgāni）とは念、択法、精進、喜、軽安、定、捨の諸覚支である。念がすなわち覚支であるというのが念覚支である。乃至、捨がすなわち覚支であるというのが捨覚支であるというに至るまで同様である。聖八支道[7]とは正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定である。

無明を残り無く断ずるから[8]とは、三界に属する無明を残りなく断ずるから、それゆえ両者（尽智・無生智）は菩提である。これによって有学と異生の慧が菩提として立てられないことを示すのである。また、順次にこの二〔智〕によって、自らの目的にとって〔為すべきことは〕既に為され、更に為さねばならぬものは無いと如実に覚知するから〔つまり〕尽智によって為し終わったことを如実に知るので、

その尽智（kṣayajñāna）は菩提である。「私は苦を遍知したと如実に知る。私は集を断じた。私は滅を現証した。私は道を修習した、と如実に知る」というようにである。無生智によって更に成すべきことがないことを如実に〔知る〕ので、その無生智（anutpādajñāna）も菩提である。「私は苦を遍知してしまった。更に遍知すべき〔苦〕はないと如実に知る。私は集を断じてしまった。更に断ずべき〔集〕はない。私は滅を現証してしまった。更に現証すべき〔滅〕はない。私は道を修習してしまった。更に修習すべき〔道〕はない、と如実に知る」というようにである。(9)

「私は苦を遍知した」というこのことによって尽智が〔菩提であることを示し〕、更に遍知すべき〔苦〕はないというこのことによって無生智が〔菩提であることを示す〕から、〔尽智と無生智の〕両者は共に利根のプドガラにとってのものであるということがすべてに当てはめられるべきである。

それゆえ以上のように、尽智と無生智が菩提であると〔三十七菩提分法という語の〕一部分の意味を証明し、〔次にその〕全体(10)の意味を説明するために

そ〔の菩提〕に順ずるゆえに三十七はそれの分である。（67bc）

と言うのである。その菩提（tasyā bodher）に順ずる（anuloma）ということが、それに順ずる（tadanuloma）、である。その抽象概念が「それに順ずること」（tādanulomyam）である。それゆえに、つまり、そ〔の菩提〕に順ずるゆえに（tādanulomyataḥ）菩提分（bodhipakṣāḥ）である。(11)菩提分

（bodhipakṣa）に適合し順ずるから〔四〕念住などの三十七は教説中に菩提分（bodhipakṣyaḥ）と言われるのである。

註(1) saṃyakprahāṇāni は saṃyakpradhāṇāni に訂正。

(2) Pradhan 本では utpadyante（生ずる）。西蔵訳では shes bya ste とあるので元は ucyante であったかも知れない。ここでは西蔵訳に従って訳した。

(3) saṃyaka は平川索引により saṃyak に訂正。

(4) 平川索引では tada は tada に訂正されているが、訂正しない。

(5) utpadyante は三訳により ucyante に訂正。

(6) -vipulatā- は -vipulatāyai と訂正すべきか。

(7) āryāṣṭāṃgo は āryāṣṭāṃgo に訂正。

(8) aśeśa は aśeṣa に訂正。

(9) AK VII, 7.

尽智は諸諦に対する「すでに遍知された」等の確知である。無生知は「〔さらに〕遍知すべきものはない」等〔の確知〕であると考えられる。（櫻部『倶舎論』二二八頁参照）

法宣（巻八、四十八）は観の中の無漏智は「ただ四諦を観じ十六行相をなすばかり」であるが、出観後に「已に已が事をなすと知る。また更になさずと知る」のであると言う。

(10) samudaya- は samudāya- に訂正。

(11) 法宣（巻八、四八頁）は「尽智無生智の覚に随順して赴向する法を菩提分法と云う。分は因の義なり。菩提の果に随順し赴向す

る因の法と云うことなり」と言う。

世親釈（AKBh, 383, 7; Pek, 43, b, 8; 玄奘, 132, b, 8; 真諦, 283, c, 7）

名としては〔三十七〕であるが、実質としては十である。（67d）

すべての菩提分は〔すなわち〕十の実質である。十とは何々か。

信・精進・念・慧・三昧・喜と捨・軽安・戒・思惟である。（68abc）

以上これら十の実質である。いかにしてか〔と云えば〕、

念住は慧、正勤といわれるのは精進、諸神足は三昧であるから。（68d, 69ab）

〔四〕念住・〔四〕正勤・〔四〕神足は〔それぞれ〕慧・精進・三昧を自性[1]とする〔から、実質的には慧・精進・三昧にほかならない〕。次に、〔五〕根と〔五〕力とはともかく、〔その〕名を〔以て〕呼ばれるのだから、[2]〔そのまま〕信・精進・念・三昧（定）・慧という五つの実質である。〔四〕念住と択法覚支と正見[3]とはすなわち慧であり、〔四〕正勤と精進覚支と正精進とはすなわち精進であり、〔四〕神足と定覚支と正定とはすなわち三昧であり、念覚支と正念とはすなわち念である。〔あとに〕何が残るか。喜・軽安・捨の〔三〕覚支と正思惟と諸戒支（正語・正業・正命）とであって、これらは実質としては〔残余の〕その五つ（喜・軽安・捨・思惟 saṃkalpa＝尋 vitarka・戒）である。このようにして、これら〔三十七〕菩提分は実質として十となる。〔しかしながら、〕毘婆沙師らにとっては、〔それは〕十一であ

る。〔彼らの見解によれば〕身・語の二業は〔一つに〕纏められず〔自性からして別個と見られる〕ので、諸戒支が二つの実質だからである。(4)

称友疏 (AKVy, 600, 24; Pek, 271, a, 1)

十の実質（dravya）であるとは或る人々の考えによる。毘婆沙師らにとっては、〔それは〕十一である。〔彼らの見解によれば〕身・語の二業は〔一つに〕纏められず〔自性からして別個と見られる〕ので〔十一だと述べることは後に〕説くであろう。

念住（upasthiti）は慧（68d）

というのは、念住（upasthāna）は慧であるという意味である。それ（慧）によって念が住すると〔解〕してである。「身において身を随観する者云々」(5)と経(6)に説かれているからである。

正勤といわれるのは精進（69a）

であるとは、「既に生じた悪・不善の法を断じるために意欲を生じ、勤め、精進し」(7)と説かれたすべてによって〔そう言い得るの〕である。

諸神足は三昧である（69b）

とは「意欲〔の勝っていることによって得られる〕三昧についての断の行（（prahāṇa-saṃskāra）を備えた神足（欲三摩地断行成就神足）を修する」(8)と説かれたすべてによって〔そう言い得るの〕である。ま

たそのことに関して八つの断の行が経に誦せられている。どのようにかと云えば、「そのようになった人の意欲、精進、信、軽安、念、正知、思、捨、それらが断の行と言われる」[9]と〔いうようにである〕。〔五〕根と〔五力とは〕ともかく云々とは、〔それ〕自体の名を〔以て〕呼ばれるから、〔五〕根と〔五〕力の自性である信・精進・念・三昧（定）・慧という五つの実質である。これらの中、四念住はそのまま慧である。〔七〕覚支の中の択法覚支と、〔八聖〕道支中の正見とは別の実質ではない。〔四〕正勤と、〔七〕覚支の中の精進覚支と、〔八聖〕道支中のと正精進とはすなわち精進である。四神足と、〔七〕覚支の中の定覚支と、〔八聖〕道支中の正定とはすなわち三昧である。〔あとに〕慧根などを自性としない何が残るか。〔七〕覚支中の喜・軽安・捨の〔三〕覚支と、〔八聖〕道支中の正思惟と正語・正業・正命の三戒支とが残る。実質として十となるとは、信などの五と、喜覚支などの五とである。三戒支は無表を自性とするから、一つの実質として立てられる。

毘婆沙師らにとっては、〔それは〕十一の実質である。〔彼らの見解によれば〕身・語の二業は〔一つに〕纏められず〔自性からして別個と見られる〕ので〔戒支は〕二つの実質[10]だからである。〔論者の〕意向に拠るがゆえに二つの側のどちらにも過失はない。しかし、もし本当にその〔菩提分の〕総数の中にある限りの実質を数えるとすれば、それら十の実質だけではない。定中の無表色は七つの実質であるから〔合計〕十六の実質であると言うべきであろう。

註(1) svabhadha は平川索引により svabhāva に訂正。

(2) AKBh, nāma-grāhikayā, AKVy, nāma-grahaṇena.,

(3) samyagṛstaś は samyagdṛstiś に訂正。

(4) 『婆沙論』（四九六頁、上、中）には十とする説、十一とする説、十二とする説の三説を挙げている。

(5) vistaraḥ は西蔵訳により iti vistaraḥ に訂正。

(6) AKBh, 342, 7. DN Vol. III, p. 221. SĀ 610.

(7) AKVy, 599, 22f. DN Vol. III, p. 221. 『増一阿含』（大正二）六三五頁、中、下参照。

(8) AKVy, 599, 28f. DN Vol. III, p. 221-2. 『長阿含』（大正一）三六頁、上参照。

(9) DN Vol. III, p. 226 の pahana-padhanam と bhavana-padhanam の説明参照。

(10) AKBh, dravye, AKVy, dravyam.

世親釈 **(AKBh, 384, 1 ; Pek. 44, a, 8 ; 玄奘, 132, b, 23 ; 真諦, 283, c, 25)**

ところで〔先に〕、念住等は慧・精進・三昧を自性とすると説かれている、それについては〔次のことを〕知らねばならない。

〔それはただ〕勝れたものを〔挙げて〕言ったのであるが、〔具さに言えば〕これらは加行〔得〕のすべての徳性である。(69cd)

勝れたもの〔だけ〕を〔挙げて〕言うことによってそのように説かれたのだが、〔具さに言えば〕念

住・正勤・神足は加行〔得〕のすべての徳性（善法）なのである。精進は何ゆえに正勤（samyakpradhāna）と言われるのか。それ（精進）によって身・語・意が正しく（samyak）持せられる（pradhīyante）〔からである〕。三昧は何ゆえに神足と言われるのか。すべての徳性を満たす〔神変〕がそれ（三昧）に基づいているからである。いっぽう、三昧がすなわち神〔変〕であり意欲等が足であると説く〔毘婆沙師ら〕にとっては、〔上記の十一に〕意欲と心とが加わるから、菩提分は実質として十三ということになる。また〔彼ら毘婆沙師の所説は〕、「比丘らよ、私は汝らに神〔変〕と神足とを示そう、乃至、神〔変〕とは何か。ここにおいて神〔変〕によっ〔て現出され〕た多種の対象を比丘は知覚する。〔すなわち、いま〕一であって〔次の瞬間には〕多となる〔のを〕」[1]云々という経〔文〕に違背する。何ゆえに同じ〔五〕根が〔また五〕力と言われるのか。〔同じ五ではあるが、五根が不信ないし不正知によって礙げられ〕屈服せしめられることがあるのに〔五力はそれらによって〕屈服せしめられることがないゆえ、〔そこに〕力弱いのと力優れているのとの別があるからである。五根にはいかにして〔信を初めとし慧を最後とするその〕順序があるのか。信を持する者は[2]果を目指して精進を起こす。精進を起こした者には念が在る。念の在る者には〔心の〕不散乱によって心が定（三昧）に入る。定に入った心の者はありのままに慧る、と〔いうのが順序である〕。

勝れたもの〔だけ〕を〔挙げて〕言うことによってそのように説かれたのだが、〔つまり〕念住などは慧などを自性とすると〔説かれたのだ〕が、念住・正勤・神足は、それぞれしかるべく、聞・思・修所成の、有漏・無漏の、加行〔得〕のすべての徳性（善法）なのである。けれども「勝れたもの〔だけ〕を〔挙げる〕」のは、そ〔の勝れた善法〕の力によって他の〔諸善法〕がはたらくからであって、それら（諸善法）がない訳ではない。〔四〕念住は慧が勝れているから、それゆえ慧〔であると〕言われる。しかし〔四〕念住は単に慧のみではない。では何かと云えば、慧と精進と念と三昧と喜と軽安と捨と正思惟などでもある。「加行〔得〕の」と言うのは、生得の信などを除くためである。同様にして〔四〕正勤は精進が勝れており、神足は三昧が勝れているというように詳しく述べることができる。

神足が三昧であるということは何によるのかと云えば、経に〔である〕。〔すなわち〕「比丘らよ、比丘はまた意欲が勝っているので三昧を得る。それが彼の意欲の三昧である。比丘はまた心と精進と観察とが勝っているので三昧を得る。それが彼の〔心と精進と〕観察の三昧である」と〔説かれている〕。

それ（精進）によって身・語・意が正しく持せられるという場合、正しく持せられる〔とは〕保持される（dhāryaṃte）、制御される（niyamyante）〔のである〕。あるいは或るときにはこれによって起こされる（pravartyante）から〔正〕勤（pradhāna）」なのである。

それ（三昧）に基づいているからであるとは、すべての徳を満たすことを相とする神変がその三昧に基づいているから、というのである。神変の足、〔つまり〕依り所であるから「神足」と〔言われる〕。いっぽう、三昧がすなわち神〔変〕であり意欲等〔つまり〕意欲と心と精進と観察とが足であると説く〔毘婆沙師ら〕にとっては、意欲と心とが加わるから、十一に〔この二を〕足して、菩提分は実質として十三ということになる。しかしこの場合には精進と慧とは加えない。〔それらは〕正勤と念住の中に含まれるからである。多となる云々とは、〔先には〕多であって〔後に〕一となる。現われたり、隠れたりすることを知見によって知覚する。恰も空中におけるが如く、身体が、壁を突き抜け囲いを突き抜けて、[3]邪魔されるものなく進む。恰も水中におけるが如く、地面において浮き沈みする。恰も地上におけるが如く、水中を流れを乱すことなく[4]進む。恰も翼を持った鳥の如く、結跏趺坐したままで空に昇る。あるいは更にまた、かくの如き大神力を持ち、かくの如き大威力を持ったかの月と日を[5]掌で撫で、撫でまわし、梵〔天〕界に至るまで、身体を以て自在に振る舞う。これが神変と言われる。神足とは何かと云えば、意欲の三昧と、精進の三昧と、心の三昧と、観察の三昧、これらが神足と言われる[6]」と〔経に説かれる、というのである〕。三昧はこのような相をしている。それゆえ三昧が即ち神変[7]なのではない。[8]この点に関して軌範師衆賢は「彼らにとってそれは過ちではない。なぜなら、彼らは三昧は神足であり、神変でも〔ある〕と認めるからである。しかし意欲など〔の四〕は三昧が四種であることを知らしめる

ために説かれるのである。というのは、或る三昧は〔四〕善根の加行の位において主要なものであり、或るものは〔四〕善根の加行の完成した位において〔主要なものである〕。その中、前者は神足であり、後者は神変だからである。彼らには経と違背することもない。神足の果が『神変』という語で語られている〔からである〕。遍知の果がその〔遍知という〕語で言い表されるのと同様である[9]」云々と言う。

力弱いのと力優れているのとの別があるからとは、〔五〕根は力弱く、〔五〕力は力勝れているというのである。どうしてこれらに「力弱い・力勝れた」という別があるのかと云えば、〔その〕原因を、屈服せしめられることがある・屈服せしめられることがないゆえと言う。それら（五根・五力）と反対のものである、不信・懈怠・失念・散乱・不正知が途中で起これば〔五〕根は屈服せしめられるが、〔五〕力はそうではないから、それらは〔力と〕[10]呼ばれるのである。

註(1) SN 51. 19. 本庄 A, Chap. 6 [75], 本庄 D, p. 51.

(2) śraddhadhano は平川索引（III）により śraddadhano に訂正。

(3) tiraḥ kuḍyaṃ tiraḥ prakāraṃ は tiraḥ-kuḍyaṃ tiraḥ-prakāraṃ に訂正。

(4) 流れを乱すことなくは、西蔵訳では、流れに沈むことなく、となっている。

(5) 西蔵訳（nyi ma dang dzla ba）によって、bhuyo candramasau を sūrya-candramasau と訂正する。

(6) R. Gnoli ed. The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, vol. II, (Roma, 1978), p. 246.

(7) rudhir は rddhir に訂正。

(8) 法宣（巻八、五四頁）は「もし神〔変〕を定のことにすれば、それでは経説に違す。〔経に言う〕神〔変〕とは種々の神境を受用する能変化身のことなり。一を多とし、小身を変じて大身となしたり、種々神変不思議をなすなり。定のことにはあらず。足とは欲勤心観の四を所依として発する定なり。（中略）論主経意を〔以下の如く〕釈す。この経の意は定の果たる聖妙の法を神〔変〕と名づく。欲勤心観の四を因として起こる定を足と名づく」と言う。

(9) 『正理』（大正二九）七二七頁、上、一八以下参照。

(10) 力、西蔵訳にはある。

世親釈（AKBh, 384, 12; Pek, 44, b, 8; 玄奘, 132, c, 17; 真諦, 284, a, 15)

これら菩提分のいかなるものがいずれの位において強力となるか。

初〔習〕業・順決択分において、修〔道〕において、および見〔道〕において順次に七類が〔強力となる〕。(70)

(1)初〔習〕業の位（別相念住・総相念住）においては、身等を観察しようとするために〔四〕念住が〔強力となる〕。(2)煖〔の位〕においては、〔いっそう〕勝れた〔徳性〕を証得することによって精進が増すから、〔四〕正勤が〔強力となる〕。(3)頂〔の位〕においては[1]、〔最上の動善根が生ずるが、将来悪趣に〕退堕すべきことのない〔という徳性をもつその〕善根によって〔忍位における不退堕への〕進入があるのであるから、〔すべての徳性を満たす神変がそれに基づくところの三昧、すなわち四〕神足、が〔強力となる〕。(4)忍〔の位〕においては、もはや再び〔悪趣に〕退堕することがないゆえ〔先の二位に

おいてよりも善根の〕優越を得ているから、〔五〕根が〔強力となる〕。(5)〔世〕第一法〔の位〕においては、煩悩によって屈服されるようなことがないから、あるいは、他の世俗的な物事によって屈服されるようなことがないから、〔五〕力が〔強力となる〕。(6)修道〔の位〕においては、菩提（bodhi）に近いから、〔七〕覚支（bodhyaṅga）が〔強力となる〕。(7)見道〔の位〕においては、行くことに関して強力だから、〔八聖〕道支が〔強力となる〕。これ（見道）は疾く行くからである。〔道を実践する順序から言えば、先ず見道における八聖道支を、次に修道における七覚支を挙げるべきであるが、〕数による順序によって配列するために、先ず七〔覚支〕が説かれ、八〔聖道支〕が後に〔説かれている〕。その中で択法覚支は覚でありかつ覚支である。正見は道でありかつ道支である、と毘婆沙師らは〔説く〕。

称友疏 (AKVy, 602, 32 ; Pek, 273, b, 4)

初〔習〕業・順決択分において（70ab）

とは、〔先に〕説かれたかの（初習業と煖と頂と忍と世第一法と）である。

修〔道〕において、および見〔道〕において[2]（70c）

とは二つの位であるから、〔すべてで〕七つの位において

順次に七類が（70d）

強力となる、あるいは確立される、あるいは優勢なものとされる。初〔習〕業の位（別相念住・総相念

住）においては、〔四〕念住が、煖〔の位〕においては、〔四〕正勤が、頂〔の位〕においては、〔四〕神足が、忍〔の位〕においては、〔五〕根が、〔世〕第一法〔の位〕においては、〔五〕力が、修道〔の位〕においては、〔七〕覚支（bodhyaṅga）が、見道〔の位〕においては、〔八聖〕道〔支〕が〔強力となるの〕である。

〔いっそう〕勝れた〔徳性〕を証得するという因によって[3]精進が増す。それ故、煖〔の位〕においては、〔四〕正勤が〔強力になる〕。頂〔の位〕においては[4]、退堕すべきことのない善根によって〔忍位における不退堕への〕進入があるのであるからとは

頂を得た者は〔善〕根を断たぬ（VI, 23a）

と〔先に〕説かれているから、頂からは不退堕に資する善根への進入がある。これら〔四正勤〕によって〔やがて不退堕へ〕進入すると〔解釈〕して「進入」というのである。忍において不退堕はあるからである。それ（頂）をその位とする三昧は神変の所依であるから、頂において〔四〕神足が立てられる。もはや再び〔悪趣に〕退堕することがないゆえ優越を得ている云々とは、最初の二つ〔の位〕にのみ退堕することがありえ、忍においては再び退堕することがないから、それゆえ、信などが優越を得ているから、そのことによって忍において〔五〕根が立てられる。煩悩によって屈服されるようなことがないからとは、その位（世第一法）においては煩悩が現行することがないから、煩悩によって屈服されない

から、である。あるいは、他の世俗的な物事によって屈服されるようなことがないから、〔つまり〕あるいは世間的な他の法によって屈服されないから、〔世〕第一法において信などの〔五〕力[5]が強力になる。菩提（bodhi）に近いからとは、尽〔智〕・無生智に近いからという意味である。何故なら、修道は尽〔智〕・無生智に近づいているが、見道はそれとの間に修道が介在するので遠いからである。行くことに関して強力だからとは、世間では道は行くことに関して強力なものである。それによって行くから道である。あるいは、〔それが〕行くから道である。「この道はパータリプトラに行く」と世間では言うからである。見道は殊に行くことに関して強力であるが、修道はそうではない。どうしてかと云えば、これ（見道）は疾く行くからであると言う。それ（道）を得た人もそれ（見道）によっては速やかに行くが、しかし修道によっては地の区別のゆえに〔修習が〕長く続くから（prākarṣakatvāt）[6]長い時間をかけて行くのである。

註(1) mūrdhaṣu は mūrdhasu に訂正。
(2) darśana は darśane に訂正。
(3) hetur は hetor に訂正。
(4) mūrdheṣu は mūrdhasu に訂正。
(5) balānti は balāni に訂正。
(6) 西蔵訳は bsal baʾi phyir で「除かれるから」。

世親釈（AKBh, 384, 21 ; Pek, 45, a, 7 ; 玄奘 133, a, 2 ; 真諦 , 284, a, 29）

他の人々は、また、〔経に説かれているそのままの〕順序を全く破壊することなしに諸菩提分の次第を〔次のように〕説明する。先ず、初めには（初習業の位においては）、多種の境に対して散り拡がる覚知を制約するために(1)〔四〕念住が〔強力となる〕。「〔これら四念住は〕心の繋ぎ止め(2)である。乃至、愛着心に依って〔過去の愛欲の対象の〕思い出を思惟することを排除せんがためにである〔云々〕(3)」と、経中に説かれているからである。〔次に、〕そ〔の念住〕の力によって精進が増すゆえ、四種の実践を成し遂げんが為に正しく心を保つから、〔四〕正勤が〔強力となる〕。次に、三昧を浄くすることによって、〔四〕神足が〔強力となる〕。〔次に、〕三昧を依りどころとして信等は出世間法の増上〔縁〕となる〔から〕、〔五〕根が〔強力となる〕。そして、同じそれら〔五〕は、所対治〔である不信等の煩悩〕の現行が制圧されている〔とき、五〕力である〔から、五力が強力となる〕。見道においては、初めて法の真実を観ずるゆえに、〔七〕覚支が〔強力となる〕。〔見・修〕両〔道〕においては、〔八聖〕道支が〔強力となる〕。というのは、〔経中に〕「実に、聖八支道が修習を完成するとき、四念住は修習を完成する。乃至、七覚支は〔修習を完成する〕(4)」というように説かれており、さらにまた、「ありのままの言葉を語るというこれは、比丘らよ、四聖諦を喩えるのである。来たとおりの道をとって帰って行くというこれは、比丘よ、聖八支道を喩えるのである(5)」と説かれているから。このゆえに聖八支道は両〔道〕において認め

られねばならない。〔このように菩提分の〕次第は確定している。

称友疏　(AKVy, 603, 29 ; Pek, 274, b, 3)

他の人々は、また言うとは軌範師（世親）である。[6] われわれを初めとする〔他の人々〕というのが〔その〕意図だからである。毘婆沙師たちが〔修習の〕順序を乱したようには、それを破壊することなしに、〔つまり〕見道においては〔七〕覚支〔が強力になる、見・修両道においては八聖道支が強力になる〕というようにして、諸菩提分の次第を説明する。

多種のとは、色などの区別と青などの区別の故に対象は多種類である。[7] それに〔向かって知覚が〕散る〔つまり〕散乱する。それらには多種の対象に散ることによって拡散する習性があるから[8]、「多種の境に対して散り拡がる覚知[9]」なのである。それらを制約するために〔四〕念住が〔強力となる〕。愛着心に依ってとは渇愛に依ってという意味である。思い出を思惟することとは、経験した対象の思い出を思惟することという意味である。あるいは愛欲の対象を思惟することである。その力によってとは、四念住の力によってという意味である。四種の実践を成し遂げんが為にという場合、四種類の実践とは、生じた邪悪な不善法が断絶し、未だ生じない〔不善法〕が生じず、同様に、未だ生じない善が生じ、生じたものが安定する〔ように実践すること〕などである。次に、三昧を浄くすることによってとは、その後に〔つまり〕〔四〕正勤の直後に、三昧を浄くすることによって〔四〕神足が強力となる。出世間法の増

上〔縁〕となるとは、それ（出世間法）をもたらすものであるから増上〔縁〕となると理解すべきである。同じそれら〔五〕根は、所対治の現行が制圧されている〔つまり〕不信などの現行が制圧されているとき、〔五〕力〔となる〕。〔五〕根の位においては煩悩の現行があり得るからである。忍の位は多時に亙るからである。

見道においては、〔七〕覚支がとは、覚は無漏の慧だからである。両〔道〕においては、〔八聖〕道支がとは、見道と修道の二つにと〔解釈〕してである。どうしてかと云えば、というのは〔契経に～云々と〕というように説かれ云々と言う。修習によって完成することが[10]修習を完成することである。聖八支道はそれに至る。〔すなわち〕それが〔修習を完成〕するとき、四念住は修習を完成する。乃至、七覚支は〔修習を完成する〕。「修習を完成する」と言われていることによって、修道にも八聖道があると理解される。というのは、見道においては、修習を完成しない。それではどうかと云えば、修道において〔修習を完成するの〕だからである。さらにまた両〔道〕において道支が立てられると〔経には〕説かれている。これは、四聖諦を喩えるのであるとは見道を示す。来たとおりの道をとって帰って行く云々、乃至、これは〔聖八支〕道を喩えるのであるとは修道を示す。来たとおりの〔つまり〕到達したとおりの道をとって菩提に至るまで進む。このように見道においても修道においても道支が立てられる。ゆえに聖八支道は両〔道〕において認められねばならないから、先に覚支があり後に聖八支道があるという

ように〔菩提分法の〕次第は確定している。

註(1) nigrahāryaṃ は nigrahārthaṃ に訂正。
(2) upanibaddhāni は upanibandhanāni に訂正。
(3) MĀ 198, 本庄 A, Chap. 6 [76], 本庄 D, p. 51. Pradhan, Shastri 本は「初めには adita」から引文とする。本庄は「四念住」からを引文とする。『中阿含』経（大正一）七五八頁、中、十一参照。MN 125.
(4) SĀ 305, Mahāsadāyatanavibhāgasūtra, 本庄 A, Chap. 6 [77], 本庄 D, p. 52.
(5) SĀ 1175, 本庄 A, Chap. 6 [78], 本庄 D, p. 52.
(6) 『婆沙論』（四九七頁、上、一二）ではこの説は有余師の説として退けられている。
(7) cf. AKBh, ad AK, I, 10a.
(8) Paṇini, III, 2, 78.
(9) visāriṇyo は visāriṇiyo に訂正。
(10) 西蔵訳では「修道を完成すること」となっている。

世親釈 (AKBh, 385, 10; Pek, 47, b, 7; 玄奘, 133, a, 19; 真諦, 284, b, 17)

〔次に、〕いくばくの菩提分法が有漏であるか、いくばく〔の菩提分法〕が無漏であるか、ということが説かれねばならない。

覚支と道支とは無漏である（71ab）

これらを立てるのは修〔道〕・見道においてだからである。世間〔道〕に属する（有漏の）正見等もあるけれども、それらは聖道の呼称を得ていない〔から道支には含まれない〕。

それ以外は二種である。（71b）

〔その〕他の菩提分は有漏でもあり無漏でもある。

いずれの地においていくばくの菩提分があるか。

初静慮においては全部がある。（71c）

初静慮においては三十七のすべてがある。

未至においては喜を除く。（71d）

何ゆえに未至（初静慮の近分）においては喜がないのか。諸近分は努力によって齎さるべきものだからであり、また、〔そこではなお、再び〕下地に〔堕するのではないかという〕疑惑があるからである。

第二〔静慮〕においては〔正〕思惟以外がある。（72a）

第二静慮においては正思惟（samyaksaṃkalpa）を除く三十六だけがある。そこには尋（vitarka）がないからである。

二つ〔の静慮〕においてはその二を除く。（72b）

第三・第四静慮においては、喜と〔正〕思惟とを除いた三十五がある。

また中間静慮においても〔それらを除く〕。（72c）

それら二を除く同じ三十五がある。

また、〔下〕三無色においては戒支とそれら二とを〔除く〕。（72cd）

〔第七二頌bの〕「除く」という語が〔ここにも〕はたらく。〔すなわち、下三〕無色〔定〕においては、正語・〔正〕業・〔正〕命と喜と〔正〕思惟とを除いた三十二がある。

欲界および有頂においては覚〔支〕と道支とを除く。（73ab）

この二〔地〕においては無漏道がないから、二十二の菩提分がある。

称友疏 **(AKVy, 604, 26 ; Pek, 275, b, 6)**

覚支と道支とは無漏である。（71ab）

と、〔それらは〕無漏のみに限定される。

それ以外は二種である。（71b）

とは〔四〕念住を初めとし〔五〕力を終わりとする〔二十二菩提分法〕は〔二種〕である。

努力によって齎さるべきものだからとは、努力〔つまり〕精進によって現前さるべきものだから、である。未至においては喜がないとは、容易に証得しうるものは心を喜ばせるが、他はそうでないからである。また、下地に疑惑があるから〔つまり、下地に〕退堕するのではないかという疑惑があるから、

それゆえ、そこには喜は存在しない。疑惑がある場合には心が喜ばないからである。

正思惟（samyaksaṃkalpa）[1]を除くという場合、思惟とは尋（vitarka）である。

欲界および有頂においては覚〔支〕と道支とを除く。（73ab）

という場合、どうして有頂に身念住があるのか。そこには身体は存在しない。〔しかるに〕身体を所縁とする慧が身念住である。しかも有頂は欲界と色界とを所縁[2]としない。

善の無色の根本〔定〕は下〔地〕の有漏を対境としない。（VIII, 21ab）[3]

というのが定説だからである。〔それなのに、どうして有頂に身念住があるのか、という〕この〔問題〕はどの注釈家も記していない。それで次のことをここにわれわれは立説しておくのである。「身体の自性とは何かと云えば、大種所造たることである」[4]と説かれている。身体は大種と大種所造とであるという意味である。その場合、もし慧がただ大種のみを所縁とするか、あるいは大種所造を所縁とするか、あるいはその両者を所縁とするかであれば、それは正しく身念住であろう。そして有頂においては善の有漏の慧は、道として、あるいは道理として[5]、無漏律儀を所縁とする[6]。従って善の無色の根本〔定〕は下地の有漏を所縁とするものとは認められないが、下地の無漏〔すなわち無漏律儀なる無表色〕を所縁とすることが〔認められない訳〕ではない。ゆえにここ（有頂）にはその身念住があると理解すべきである。

註 (1) AKBh, samyaksaṃkalpa, AKVy, saṃkalpa.

(2) ālaṃbate は ālambate に訂正。

(3) 櫻部『倶舎論』三二八頁。

(4) bhautikatvaṃ は bhūta-bhautikatvaṃ に訂正。AKBh, 341, 13.

(5) niyayata[ḥ] は西蔵訳では akiñcanyāyatanataḥ となっている。

(6) -saṃvara-mārg'ālaṃbanata は西蔵訳により -saṃvaraṃ ālaṃbate に訂正。

(4) 四証浄

世親釈 (AKBh, 386, 12; Pek, 46, a, 8; 玄奘, 133, b, 8; 真諦, 284, c, 6)

現に菩提分に在る者は、いかなる位において〔いかなる〕証浄を得ると知るべきか。

三諦を見るとき、戒についてと法に対するとの二証浄の獲得がある。

道〔諦〕を現観するときは、仏〔に対すると〕その僧伽〔に対するとの二証浄〕の〔獲得〕もある。(73cd, 74ab)

苦・集・滅の〔三〕諦を現観する者は、法に対する証浄と聖者らの愛好するもろもろの戒とを得る。道諦を現観する者は、仏に対する〔証浄〕および彼（仏）の声聞僧伽に対する証浄を得る。それら二つに対する浄信なるものは、仏を成すべき諸無学法に対する、および、僧伽を成すべき諸有学・無学〔法〕に対する浄信[1]である。〔第七四頌bの中の〕「も」の語によって、[2]〔彼は〕戒〔証浄〕・法証浄をも得る

〔と知られる〕。その場合、この法とは何が意味されるのか。

法は三諦および菩薩と独覚との道である。（74cd, 75a）

ゆえに四諦をすべて現観する者には法についての証浄が得られる。

これら〔の証浄〕は信（śraddha）〔すなわち浄信（prasāda）〕の拠って生ずる場の区別によって、名としては四つの証浄が説かれる。

しかし、実質としては信と戒との二つである。（75ab）

仏・法・僧に対する証浄は信を自性とし、「聖者らの愛好するもろもろの戒」は戒であるから、実質は〔信と戒との〕二つである。では、それらは有漏であるか無漏であるか。〔四〕証浄はただ

無垢（無漏）である。（75b）

証浄（avetyaprasāda）とはいかなる意味か。ありのままに〔四〕諦を覚知して（avabuddhya = avetya）〔仏・法・僧・戒の四に〕信依する（saṃpratyaya = prasāda）のが証浄である。これら〔四証浄〕の順序は、出観した者が〔心に思いを〕起こすのと同様である。出観した者はどのように〔心に思いを〕起こすのか。「実に世尊は正等覚者である。彼の法と律はよく説かれた。彼の声聞僧伽はよく〔道を〕行じている」と〔いうように思いを起こす〕。〔仏と法と僧は〕医師と薬と看病人[3]の如くだからである。そして、〔このように仏・法・僧に対する証浄を起こして〕心が浄らかになった者はその戒が浄らか

であると、後に[4]第四〔の戒証浄〕が説かれる。そのように〔心の〕浄くなった者（浄信の者）に〔はじめて〕こ〔の戒〕の実践があるという〔ことになる〕。あるいは〔それは医師・薬・看病人があってはじめて〕無病〔が得られる〕如くだからであり、あるいはまた、〔仏・法・僧・戒は〕道案内と道と隊商と乗り物との如くだ〔からである〕。

称友疏（AKVy, 605, 15; Pek, 276, b, 1）

四種の証浄とは、仏に対する証浄と、法に対する〔証浄〕と、僧に対する〔証浄〕と、聖者の愛好する戒とである。その中で、苦諦など（苦・集・滅の三諦）は法であり、また仏と僧の本質[5]ではないから、順次、三諦を現観する者は〔つまり〕見る者は、法に対する証浄と聖者らの愛好するもろもろの無漏の戒とを得るが、仏あるいは僧に対する証浄は〔得〕ない。[6]道諦を現観する者は、[7]仏に対する〔証浄〕および彼（仏）の声聞僧伽に対する証浄を得る。[8]道諦は仏と僧との本質だからである。

その場合、この法とは何が意味されるのかという場合、法には「善法」と〔言われるもの〕など多数あるが、「法に対する証浄を得る」と言われる場合、その場合、この法とは何か〔と問うているの〕である。あるいは、「これは仏宝である」とか「〔これは〕僧宝である」というように言われるから、ここに言うこ〔の法〕も法宝である〔と考える〕かもしれない。というのは、三宝の自性は次のように言われるからである。

三帰依をする者は、仏と僧伽を形成する無学法と〔有学と無学の〕両者〔の法〕と及び涅槃とに帰依するのである。(9)（IV, 32）

と〔言われているから、そこで、〕この〔「法に対する証浄」と言う場合の「法」〕は、その〔法宝すなわち〕涅槃なる法が意図されているのであろうかと〔いう疑問が生ずる〕。それゆえ「その場合、この法とは何が意味されているのか」と訊ねているのである。

法は三諦（74c）

云々とは、苦諦と集諦と滅諦と、菩薩の有学位における無漏道と、独覚の有学・無学を相とする道とが、ここに言う「法」であるというのである。ゆえに四諦をすべて云々とは、道諦をも現観する者は、菩薩と独覚の道を相とする法をも現観する。それゆえ、四諦をすべて現観する者には法についての証浄が得られると言われるというのである。しかし仏〔の道〕と僧の道は法とは言われない。何故なら、それらを現観する者には、仏と僧との証浄が獲得されるのだからである。

しかし道諦を現観する時に、信を相とする、仏と法と僧とに対する三種の証浄がどのようにして同時に現前するであろうかと云えば、同一の〔証浄〕に信の所依の区別に応じて三種の名前が付けられるのであるから、過失はない。あるいは法に対する証浄は現在であるが、未来の〔証浄〕としては〔仏・法・僧に対する〕三つ〔の証浄〕すべてが得〔修〕される。ゆえに

道〔諦〕を現観するときは、仏〔に対すると〕その僧伽〔に対するとの二証浄〕の獲得もある。

（74ab）

と説かれるのである。

もし所依に応じて証浄が立てられたのであるなら、法証浄が先に説かれるべきであろうと云うかもしれない、それゆえ、これら〔四証浄〕の順序は、出観した者が〔心に思いを〕起こすのと同様であると言う。[10] 医師と薬と看病人の如くだからであるとは、世尊は医者の如きものである。「毒箭を取り除く最高の医者である」[11][12]と経には説かれているからであり、また、法という薬を処方する者だからである。法は薬の如きものである。煩悩という病に対する薬だからであり、涅槃という無病の状態に到達せしめるものだからである。僧は看病人の如きものである。涅槃という無病の状態に到達するために互いに看病するからである。〔このように仏・法・僧に対する証浄を起こして〕心が浄らかになった者は[13]その戒が浄らかであるという場合、心の浄らかさには三種ある。「実に世尊は正等覚者である。彼の法と律はよく説かれた。彼の声聞僧伽はよく〔道を〕行じている」というこの〔三種の心の浄らかさ〕によって〔彼らの〕戒は浄らかに（戒証浄に）なる。戒が即ち〔証〕浄であるというの〔が戒証浄〕である。あるいは、戒の〔証〕浄〔つまり〕無漏性が戒〔証〕浄である。〔このように〕三つの〔証〕浄の後に第四の戒〔証〕浄が説かれる。何故かと云えば、「実に世尊は正等覚者である云々」というように、そのように〔心の〕

浄くなった者に〔はじめて〕こ〔の戒〕の実践がある〔と言う〕。聖者が愛好する戒の実践という意味である。

あるいは無病〔が得られる〕如くだからとはどういうことかと云えば、医者と薬と看病人と病のない状態という順序に従って、最後に戒〔証〕浄が説かれるのだ、というのである。あるいはまた、〔仏・法・僧・戒は〕道案内と道と隊商と乗り物との如くだとはどういうことかと云えば、「後に第四が説かれる」という〔先の語がここにも〕係るのである。世尊が道案内人の如きものであり、法が道の如きものであり、僧伽が隊商の如きものであり、聖者の愛好する戒が乗り物の如きものである。聖者たち(14)の愛好する〔すなわち〕好む(15)〔戒〕を聖者の愛好する〔戒〕というのである。

註
(1) śaikṣayāśaikṣeṣu は śaikṣāśaikṣeṣu に訂正。
(2) api śabdac は api-śabdac に訂正。
(3) upasthāpaka は AKVy により upasthāyaka に訂正。
(4) ity ucyate は西蔵訳により ity ante に訂正。
(5) AK, IV, 32.
(6) この箇所に Wogihara 本は sic MSS certainly by mistake と注記して duḥkha-saty'ādnāṃ dharmatvād. abuddha-samgasvabhavatvac ca. yatha という文章を割弧で囲んで載せている。Shastri 本では除かれている。
(7) abhisamayato は abhisamayan に訂正。

(8) AK, IV, 32.

(9) 舟橋一哉『倶舎論の原典解明 業品』一八〇頁。

(10) AKBh, yathā tu, AKVy, yathā ca.

(11) visaṅk は bhisaṅk に訂正。

(12) 『雑阿含』三八九経（大正二、一〇五頁、上）。AKBh, 328, 9. 本庄, B, p. 3 参照。

(13) AKBh, citta-prasāda-kṛtas ca, AKVy, citta-prasāda-kṛtaḥ.

(14) āryāṇam は āryāṇām に訂正。

(15) prayāṇi は Shastri 本により priyāṇi に訂正。

(5) 正智と正解脱

世親釈 (AKBh, 387, 14; Pek, 47, a, 3; 玄奘, 133, c, 9; 真諦, 285, a, 2)

経中に、有学は八支を具有し、無学は十支を具有すると(1)説かれている。何ゆえに有学には正解脱がある、(2)正智がある、とは説かれないのか。

解脱は有学支だとは説かれない。〔なお〕縛られているからである。(75cd)

有学は今もなおもろもろの煩悩の縛によって縛られているからである。現に縛られているのにどうして解脱が立てられようか。縛の一部分から解き放たれている〔に過ぎない〕者は解脱したとは言われないからである。また解脱がなくてどうして解脱智が立てられようか。いっぽう、無学はすべての煩悩の

縛から永遠に解き放たれているゆえ、〔彼は〕解脱とそ〔の解脱〕を各自〔に知る〕智とによって顕著であるから、彼のみについてそう言う（解脱したと言い解脱智ありと言う）のは道理に合ったことである。

その解脱（vimukti）というのは何か。

それはまた二種である。（75d）

有為なると無為なるとである。その中、

無為なるは煩悩の断であり、有為なるは勝解である。（76ab）

煩悩の断が無為なる解脱であり、無学の勝解（adhimokṣa）が有為なる解脱である。

支はそれである。[3]（76c）

その有為なる解脱[4]が無学の支と説かれた。[5]支は有為だからである。

それはすなわち二つの解脱である。（76c）

その有為なる解脱はすなわち経中に説かれる心解脱と慧解脱との二解脱である。[6]同じそれ（有為なる解脱）が解脱蘊でもあると見らるべきである。

〔他の人々は言う。〕それでは〔経に言うところと背反する。というのは、〕経中に「ヴャーグラボーディヤーヤナの人々よ、解脱の清浄最勝とは何か。ここに、比丘の心[7]は貪より離染し解脱している、心は嗔より〔離染し解脱している〕、癡より離染し解脱しているというように、未円満なる解脱蘊を円満す

るために、円満なる〔解脱蘊〕を増進するために、意欲〔や〕精進なるものが〔起こされねばならない〕[8]」云々と説かれている所によれば、勝解がすなわち解脱ではない。ではどうか。真実を知ることによって貪等が除かれるとき、心が垢を離れていることこそが解脱である、と他の人々は〔言う〕。

〔以上で〕正解脱[9]を説きおわった。〔次に、〕正見と異なる正智[10]とは何か。

智は〔先に〕説いたごとき菩提である。(76d)

先に（VI, 67ab）菩提と説かれた同じそのものが、ここに〔言う〕正智であると知るべきである。すなわちそれは尽智と無生智とである。

称友疏 (AKVy, 606, 29; Pek, 278, a, 2)

八[11]云々について、有学は八支を具有する。どういう八〔支〕をかと云えば、有学の正見、乃至、有学の正定に至るまで〔の八支〕をである。無学は十支を具有する。どういう十〔支〕をかと云えば、無学の正見、乃至、無学の正定、無学の正解脱、無学の正智の〔十支〕である。解脱とそ〔の解脱〕を各自〔に知る〕智とによって顕著であるからという場合、その解脱に対して各自〔に知る〕智（pratyātma-jñāna）が「そ〔の解脱〕を各自〔に知る〕智」である（locative tatpuruṣa）。解脱とそれに対して各自〔に知る〕智とが、「解脱とそ〔の解脱〕を各自〔に知る〕智」である（dvandva）。それら二つ〔の事柄〕によって「顕著である（prabhāvita）」、〔つまり〕煩悩からの解脱と煩悩からの解脱を各自〔に知る〕

智とによって〔顕著なの〕である。〔無学の者は〕「私は煩悩から解脱している」というように〔各自に知る智によって〕顕著である。勝れている（prakarṣita）という意味である。彼〔つまり〕無学のみについてそう言う〔つまり〕解脱したと言い、解脱智ありと言うのは道理に合ったことであるが、有学においてはそうではない。

〔無学の〕勝解が有為なる解脱であるとは、〔勝解と解脱との〕語根（muc）が同一だからである。[12] 支は有為だからであるとは、正見などが有為であるのと同様に、解脱も有為であるとのみ理解され、無為であるとは考えられない。〔無為と〕同類でなく、似ていないからである。経中に説かれる二解脱とは、貪から離染するから心解脱があり、無明より離染するから慧解脱があると〔説かれる〕。[13]〔つまり〕心解脱と慧解脱〔の二種の解脱があると説かれている〕という意味である。同じそれ（有為なる解脱）が解脱蘊でもあるとは、戒蘊と定蘊と慧蘊と解脱蘊と解脱智見という場合の〔解脱蘊が〕ここに〔意味されている〕と見らるべきであるというのである。

それでは経中に～と説かれているとは、「ヴャーグラボーディヤーヤナの人々よ、これらは四種の清浄最勝である。四種とは何か。戒の清浄最勝と、定の清浄最勝と、見の清浄最勝と、解脱の清浄最勝とである云々」と述べて、そして「ヴャーグラボーディヤーヤナの人々よ、解脱の清浄最勝とは何か。乃至、意欲〔や〕精進なるものが云々」と〔説かれていることである〕。「ヴャーグラボーディヤーヤナの人々」

と複数形になっている。彼らが多数いるからである。「解脱の清浄最勝」という場合、解脱の清浄が解脱の清浄である（genitive tatpuruṣa）。そのための最勝なるものは精進であるから[14]「解脱の清浄最勝」である。そういう訳でここ（経）に解脱と清浄と最勝という三つ〔が何であるかという〕問いがあるのである。その中で、「ここに、比丘の心は貪より離染し解脱している、心は瞋より[15]〔離染し解脱している〕、癡より離染し解脱している」〔ということで〕解脱が説かれている。「未円満なる解脱蘊を円満するために、円満なる〔解脱蘊〕を増進するために」と〔いうことで〕円満することと増進することとを相とする解脱の清浄が説かれている。「意欲〔や〕精進なるもの」云々ということで最勝が説かれている。このように貪などから解脱し〔貪などを〕断ずることという、そのような相をもつものとして、解脱が経には説かれているのであって、勝解が〔説かれているの〕ではない。ゆえに勝解がすなわち解脱ではない。ではどうか。真実を知ることによって貪等が除かれるとき、心が垢を離れていること、〔すなわち心とは〕別のものでない〔心の〕無漏性であり、酥油の乳脂の純粋さの如きものが〔解脱〕である、と他の人々は〔言う〕。つまり軌範師（世親）〔は言うのである〕[16]。

註(1) MĀ 189, Mahacatvāriṃśatkasuttra, 本庄 A, Chap. 6 [80], 本庄 D, p. 55.

(2) samyak は平川索引により samyag に訂正。

(3) saṇgaḥ は saṃgaṃ に訂正。

(4) saivāsaṃskṛta 西蔵訳、両漢訳により saivāsaṃskṛta に訂正。

(5) cf. 75cd. -aṅgayukta は西蔵訳、両漢訳により -aṅgam ukta に訂正。

(6) AN 2. 3, 10, 本庄 A, Chap. 6 [81], 本庄 D, p. 58.

(7) bhikṣavo は bhikṣo に訂正。

(8) SĀ 565. 本庄 A, Chap. 6 [82], 本庄 D, p. 58. AN 4, 194. cf. AN 5, 26. Vol. III, pp. 21-24.

(9) vimuktiḥ は samyagvimuktiḥ に訂正。

(10) samyagdṛṣṭiḥ | vyatiriktaṃ は samyagdṛṣṭivyatiriktaṃ に訂正。

(11) aṣṭābhir は aṣṭabhir に訂正。

(12) dhātvarthaikatvāt. dhātvartha に当たる西蔵訳語は skad kyis dbyings で、それは Mahāvyutpatti 4396 では dhātu の訳語である。dhātvartha をモニエル・ウイリアムスの梵英辞典は「語根の意味を有するもの」と有財釈に解し、それはすなわち「動詞の意」であるとしている。あるいは「dhātu（語根）と artha（対象）とが同一であるから」と読むべきであろうか。

(13) 法宣（巻八、七一頁）は「心解脱とは心王と相応する解脱なり。慧解脱とは心所と相応する解脱なり。是は一の解脱の心所を相応法に随て二と分けたものなり」と言う。

(14) vīrya-vimukti- は西蔵訳により vīryaṃ vimukti- に訂正。Shastri 本は vīrya- を除いている。

(15) AKBh により cittaṃ の語を補う。

(16) 法宣（巻八、七二頁）は、解脱とは単に勝解の心所ばかりではなく、無漏の智で貪瞋癡を断ずることによって「煩悩の垢を離れた心王」であると言う。

(6) 解脱・断・離染・滅・厭について

世親釈 (AKBb, 388, 18; Pek, 47, b, 7; 玄奘, 134, a, 1; 真諦, 285, a, 26)

次に、いかなる心が解脱するのか。過去〔の心〕か、未来〔の心〕か、現在〔の心〕か。

まさに生じつつある無学の心が障りより解脱する。(77ab)

「無学の、まさに生じつつある（現在に来たりつつある）未来の心が、もろもろの障りより解脱する」と『〔発智〕論』(1)は誦する。では、そ〔の無学の心〕の障りとは何か。煩悩の得である。〔煩悩の得は〕そ〔の無学の心〕の生起の障害だからである。金剛喩定〔が現在にあってまさに滅せんとしている（過去に去ろうとしている）とき〕において、それ（煩悩の得）は断ぜられて、〔そのとき未来に在って〕まさに〔現在に〕生じつつあるかの無学の心が解脱する。そして〔次の刹那には〕、それ（煩悩の得）は断ぜられおわり、かの無学の心は生じおわり解脱しおわっている。(2)そのときはまだ生じつつあるのでない（まだ未来の位にある）〔無学の心〕および〔無学の心相続の中の〕世間〔心〕（有漏心）なるものもまた解脱するのだけれども、〔今は、まさに生起しようとしている心、すなわち、〕生ずることに決定している〔心〕のみを言うのである。世間〔心〕は何から解脱するのか〔と云えば〕、同じその生起の障りより〔解脱する〕(3)。しかし〔無学のみならず〕まだ解脱していない有学にも世間〔心〕は生ずるではないか。〔生ずるけれども〕それ（有学の世間心）はその（無学の世間心の）ようなものではない。それはど

のようなものか。〔それは〕煩悩の得と共にあるもの〔で、したがって無学の世間心とは異なるもの〕である。

称友疏（AKVy, 607, 28 ; Pek, 279, a, 7）

その生起の障害だからとは、その無学の心が生起することに対する障害だから、である。障害とは煩悩の得である。そのときはまだ生じつつあるのでないとは、未来の無学〔の心〕であって、金剛喩定の直後には未だ存在しないものである。および[4]〔無学の心相続の中の〕世間〔心（有漏心）〕なるものとは、無学の相続における世間的な〔心〕である。生ずることに決定している〔心〕のみを言うのであるとは、『〔発智〕論』では、未来〔の心〕であって、生起に直面しているもの、それのみが「解脱する」と説かれる。それは現に解脱しつつあるがゆえに〔「解脱する」という語で〕表現されるに相応しいからである、というのが〔その〕意図である。同じその生起の障りよりとは、同じその煩悩の得より、である。〔煩悩の得が〕その生起の障害だから、というかの同じ理由がここで述べられるべきである。もし無学の相続中の世間的な〔心〕も解脱するということが認められるとすれば、有学にも世間的な〔心〕が生ずるのに、どうして解脱するとは認められないのか〔という疑問が生ずるであろう〕。それゆえ、それ（有学の世間心）はその（無学の世間心の）ようなものではない等々と言う。その有学の世間的な〔心〕は煩悩の得と共にあるものである。しかし無学の世間的な〔心〕はそうではないから同じではない。

註(1) 『発智論』（大正二六）九二三頁、中、二〇。

(2) 法宣（巻八、七二頁）は「正解脱を得るは未来生相なり。已解脱を得るは現在の位」と言う。

(3) 法宣（巻八、七三頁）は、金剛喩定によって煩悩の得が断ぜられ煩悩の得を離れた無学心が得られ解脱が引き起こされてゆく過程を、次のように説明する。

煩悩の得がこの初無学の心の生ずるのを障げているによりて、そこで金剛喩定の現在の位に、かの煩悩の得を正しく断ずる。煩悩の最後念の得が正現在にありて、後念の得を引き起こす力のなくなりたのが断なり。そこで後念の得が未来生相へは来ぬようになる。現在にある得が暇ごいなり。そのとき初無学心は未来生相にありて煩悩の得と倶起せず。ただ初無学心ばかりが生相へ来てある。その位を正解脱という。（中略）金剛喩定の已滅の位は金剛喩定が過去に入りた位。その位には煩悩の得は已断してもはや過去へ入りて現在になし。そこで「初無学の心が現在已生の位に出たときは已解脱と名づく」と言う。

(4) va は AKBh により ca に訂正。

世親釈 (AKBh, 389, 7; Pek, 48, a, 4; 玄奘, 134, a, 14; 真諦, 285, b, 9)

いかなる位にある道がか〔の無学の心〕の生起の障りを断ずるか。

まさに滅せんとする（まさに過去に去ろうとする）道がそれの障りを断ずる。(1)（77cd）

〔「まさに滅せんとする」とは〕「現在〔であってまさに過去に去ろうとする〕」という意味である。(2) 無為なる解脱といわれるものと、断界・離染界・滅界の三界といわれるものとには、いかなる別があるか。

無為なる〔解脱〕はすなわち〔三〕界と呼ばれる。（78a）

かの無為なる解脱がすなわち三界である。そしてまた、その中で

離染は貪の滅尽である。（78b）

貪の断が離染界（離界、virāgadhātu）である。

断界は他〔の諸煩悩〕の（78c）

滅尽である、と〔先の第七八頌b句がここに〕はたらく。貪と別なる諸煩悩の断が断界（prahāṇa-dhātu）である。

滅〔界〕と呼ばれるのは事物の（78d）

滅尽である、と同じく〔前の句がここに〕続いてはたらく。〔煩悩がそれを所縁として、あるいはそれと相応して随増するところではあるが、〕煩悩〔自体〕とは別なものの〔すなわち、有漏の色等の〕断が滅界（nirodhadhātu）である。

称友疏（**AKVy, 608, 6 ; Pek, 279, b, 5**）

まさに滅せんとする（77c）

とは、滅に直面している、である。

それの障りを（77d）

とは、無学の心の〔生起の〕障りをである。

無為なる解脱といわれるものとは、『〔発智〕論』や、あるいはまさしくここ（本論）に

無為なるは煩悩の断であり（VI, 76a）

と〔説かれているもののことである〕。三界といわれるもの〔とは〕どこに説かれるのかと云えば、経の中にもあるいは論の中にも〔説かれているの〕である。

離染は貪の滅尽である。（78b）

とは、こと分けして述べる場合にはそのように言われる。しかし区別せずに述べる場合には、離染は断とも言われ、滅等々とも〔言われる〕。

事物の（78d）

とは、有漏なる色などの、である。

註(1) prahajahati は prajahati に訂正。

(2) 法宣（巻八、七五頁）は「正滅とは現在の位なり。なぜなれば正生と云うものが未来世じゃによりて、正滅は現在でなければならぬ」と言う。

世親釈（AKBh, 389, 19 ; Pek, 48, a, 8 ; 玄奘, 134, a, 26 ; 真諦, 285, b, 20）

或る〔智〕によって〔或る〕ものが厭われるとき、〔その〕ものはそ(1)〔の智〕によって離染されるか。四句が〔作られる〕。どのようにしてか。

苦・因に対する忍と智とによって厭われる。（79ab）

苦〔諦〕に対する[2]〔あるいは〕集〔諦〕に対する忍と智とによってのみ〔色等のものは〕厭われる。他によってではない。

或る〔忍と智〕によって断ぜられるなら、〔その忍と智の〕すべてによって離染される。（79bc）

苦・集・滅・道に対する忍と智とによって諸煩悩が断ぜられるとき、〔それら忍と智の〕すべてによって離染されもする。

このようにして四句があり得る。（79cd）

このようにして〔次のような〕四句が成り立つ。(1)諸煩悩を[3]断じないときの苦・集に対する忍・智によっては、ただ厭われる。厭わしいものを所縁としているから。(2)諸煩悩を断ずるときの滅・道に対する忍・智によっては、ただ離染される。喜ばしいものを所縁としているから。(3)諸煩悩を断ずるときの前者（苦・集に対する忍・智）によっては両方である（厭われもし離染されもする）。(4)諸煩悩を断じないときの後者（滅・道に対する忍・智）によっては両方とも無い、と。その中、〔先に有漏道によって〕離染し〔後に〕諸諦を見つつある者は、法智と〔法智〕忍とによって諸煩悩を断ずることがない（よって、苦・集諦を見つつあるときは第一句に、滅・道諦を見つつあるときは第四句に収まる）。いっぽう、加行・解脱・勝進の諸道に含まれる諸智によって〔諸煩悩を〕断ずることもない（よって同様に、その

智が見苦・見集なるときは第一句に、見滅・見道なるときは第四句に収まる）、と。

阿毘達磨倶舎論の中、「〔聖〕道と〔聖〕者との解説」という第六章終了。

称友疏 (AKVy, 608, 16 ; Pek, 279, b, 8)

四句とは、厭うが離染することはない場合と、離染するが厭わない場合と、両方ともがある場合と、両方ともがない場合とである。

苦・因に対する忍と智とによって厭われる。(79ab)

というこの〔頌〕は厭うこと（nirveda）が〔実質をもつ〕もの〔すなわち法（今の場合は忍・智としてはたらく慧）〕を因とすることを示す。

或る〔忍と智〕によって断ぜられるなら、〔その忍と智の〕すべてによって離染される。(79bc)

というのは、離染（virāga）が断という作用を因とすることを示す。

このようにして〔次のような〕四句が成り立つとは、このようにして厭と離染との因が区別して当てはめられる、というのである。これによって四句（四種の選択肢）が成り立つという意趣である。どのようにかと云えば、ただ厭われる云々と言う。苦・集に対する忍と苦・集に対する智によってはただ厭われるだけである。厭わしいものを所縁としているからである。〔つまり〕苦〔諦〕と集〔諦〕とは厭う対象つまり所縁だからである。しかし離染はしない。諸煩悩を断じないときと言われているから断ずる(4)

という作用があり得ないからである。見道における滅・道に対する忍と、修道における滅・道に対する智によっては、ただ離染される。諸煩悩を断ずるときと〔言われている〕から、断ずるという作用があり得るからである。(5) しかし厭われはしない。喜ばしいものを所縁としているからである。〔つまり〕涅槃と道とは喜ばしいものであり所縁だからである。諸煩悩を断ずるときの前者によっては両方であるとは、前者つまり苦・集に対する忍と智によっては厭うこともあり離染することもあるというのである。(6) どうしてかと云えば、厭わしい対象を所縁とするから厭うのである。「諸煩悩を断ずるとき」と言われているので、断ずるという作用があるから離染することもある。諸煩悩を断じないときの後者（滅・道に対する忍・智）によっては両方とも無い。〔つまり〕厭いもせず、離染もしない。後者つまり滅・道に対する忍と智によっては喜ばしいものを所縁とするから厭わない。「諸煩悩を断じない」と言われているので、断ずるという作用がないから離染もしない。

〔この点に関して非難して〕言う。第一と第四の句に「煩悩を断じないとき」という〔指摘がなされているが〕、誰がいかなる煩悩を断じないのかと云えば、その中、〔先に有漏道によって〕離染し云々と言う。「その中」というのは〔煩悩を断じない場合〕を示すためである。欲界、乃至、無所有処から離染した者で、〔後に〕諸諦を見つつある者は〔つまり〕現観しつつある者は、法智と忍とによって〔つまり〕法智と法智忍とによって、諸煩悩を断ずることがない。世間的な修道（有漏道）によって先に断じ

ているからである。ただ無漏の離繫得が生ずるのみである。しかし類智と忍によって必ず煩悩を断ずる。世間道によっては有頂からの離染はない。他方、諸智によって〔つまり〕修道における加行・解脱・勝進の諸道と無間道とのいずれ〔に含まれる諸智〕によっても、転根などの位においては、煩悩を断ずることもない。残るものは何か。それ以外の無間道である。それらによって煩悩を断ずるということが〔おのずと〕成り立つ。

註(1) vastuna は vastu に訂正。
(2) duḥkhe samudaya- は duḥkhasamudaya- に訂正。
(3) -jñānaiḥ | kleśān は -jñānaiḥ kleśān | に訂正。
(4) -jñānaiḥ | kleśān は -jñānaiḥ kleśān | に訂正。
(5) 法宣（巻八、七六頁）は「忍で惑を断ずるは見道なり。智で惑を断ずるは修道なり」と言う。
(6) ubhaya-pūrvaiḥ は ubhayaṃ pūrvaiḥ に訂正。

軌範師称友（ヤショーミトラ）所造『阿毘達磨倶舎明瞭義疏』第六章終了

索　引

あ

愛行者　124
阿羅漢性　379，382
安住　349，353，377
已熟修　83
已得退　391
一来　228
一来果　191
一来向　228
ヴャーグラボーディヤーヤナ　454，455
有行般涅槃者　236
有事　4,365
有取識　54
有身見　367
有退論者　387
有頂［天］　249
慧解脱　403,452,454
飲光部　213
遠続尽智　416

か

ガウティカ　379,381
我見　367
我見行者　125
我執の［対象］物　74
我所見行者　124
我所執の［対象］物　74
観三摩地断行成就神足　423
喜　426,428,442
起　58,255
起の因　55
軽安　426,428
行般涅槃　234
苦七十［論］　25
苦の絶滅　222
［苦の］定義　21
苦法智忍　158
具縛　190
熏習　218
加行道　414
家家　223
下忍　123,124
解脱　452,454,457
解脱蘊　452,454
解脱障　404,409
解脱智　454
解脱道　414,415
見行者　124
見現観　166
見至　195,275,402,407
見道　1
見道［の位］　435
滅縁［滅］行　125
現観　12
現法般涅槃者　249
現法楽住　374,380
五根　423,426,428,430
五浄居［天］　273
五順上分［結］　215
五力　423,426,428,430
護法　349,353,377
向［道］　326
極七［返］生　204
根本静慮　372
勤三摩地断行成就神足　423
九無学　377

俱分解脱　402

さ

札火小星　253
雑修　245,270
三戒支　428
三結の断　328
シュリーラータ　31,274
四識住　54
四種の証浄　447
四正勤　422,426,428
四聖種　72
四神足　423,426,428
四善根　114
四念住　422,426,428,431
次第証　200
思所成［の慧］　66
思法　349,353,377
士用果　324
時愛心解脱　348,379
時解脱　348,350,406
自性念住　101
色究竟［天］　249
七覚支　423
七歩蛇　215
捨　428
沙門性　322,324,330
衆賢　216
種性　354
種子　354
修所成［の慧］　66
修道　1
修道［の位］　435
住因　54
十上［経］　379
十二部の教説　189
受用退　391
熟練者　81
循身観　103
順起受　255
順起受業　256
順後受　255
順後受業　256
順生受　255
順生受業　256
順決択分　10,134,150
所縁念住　101
初習業　83
初［習］業の位　434
初心者　81
世友　144
勝果道　196
勝義有　62
勝義諦　62
勝解　452
勝解作意　80
勝進道　414,416
正解脱　451
正見　426,428
正語　426,428
正業　426,428
正勤　426,428
正思惟　426,428,442
［正性］決定　125,158,345
正精進　426,428
正定　426,428
正智　451,453
正念　425
正命　426,428
生　58
生の因　55
生般涅槃　235,253
生般涅槃者　236,239
証浄　445
精進覚支　426,428
聖八支道　331,423

上忍　123
上流　237,242
定覚支　426,428
心解脱　347,452,454
心三摩地断行成就神足　423
身証　274,402
信解　195,275
信解　402,404,407
神足　423,432,433
神変　433
尋　442
尽智　422,424,453
推度　369
随信行　402,404
随信者　188
随法行　404,406
随法者　188
世俗諦　62
世俗有　61
世第一法　416
［世］第一法［の位］　435
［全］超　244
全離欲　200,305
相雑念住　101
雑［縁］　100,111
増上慧　302
増上戒　302
速通行　420

た

退　264
退法　349,352
多離欲　305
炭火坑喩経　386
堪達　349,353,377
断界　460
断の行　428
遅通行　420
択法覚支　426,428
中忍　123,125
中般涅槃　234
中般涅槃者　236,239,254
頂　115
頂［の位］　436
超作意　83
超作意者　81
通　419
通行　419
鉄火小星　253
天家家　228
転根　264,349,390,396
道　414

な

煖　114,115
煖［の位］　434
二順下分［結］　216
忍　119
忍などの道　416
忍［の位］　436
人家家　228
念覚支　426
念住　427

は

バガヴァッドヴィシェーシャ　407,408
八災患　152
婆羅門性　330
倍離欲　200,305
半超　244
不堪任性　409
不還　234
不還果　191
不作律儀　261
不時解脱　348,351,406

不浄観　85
不雑［縁］　100
不退法　379
不動法　349,353,379
不動法阿羅漢　320
部行独覚　153
辺際静慮　239,393
遍歿　244
放逸の依処　33
法　447
法の釈義　111
法性　156
法輪　331
北倶盧洲　406
煩悩障　404,409
梵輪　330

ま・や・ら

未得退　266,391
名　67
妙音　331
無行般涅槃　234
無行般涅槃者　236
無間道　414
無事　365
無生智　320,422,424,453
無退堕法　217
無退論者　392
滅界　459
滅尽定　275
文　67
聞所成の慧　66
瑜伽師　81
欲三摩地断行成就神足　423,427
預流果　190
預流向　190
ラーマ　375
楽通行　375
離界　460
離繋果　277
離染界　460
立因　54
良医経　10
麟［角喩］　152
練根　367
漏尽者　387
六阿羅漢　347
六行観　317

A

akaraṇasaṃvara　262
akarmaṇyatā　319,409
akopyadharman　349
atikrāntamanaskāra　83
atyaṃtavimukti　351
adhicittam　277
adhiprajñam　277
adhimuktimanasikāra　80
adhimokṣa　452
adhivāsita　218
adhiśīlam　277
anabhisaṃskāraparinirvāyin　236
anutpādajñāna　321,424
anupaśyanā　104
anurakṣaṇādharman　349
anāgāmiphala　191
anātmakāritvāt　111
aṃtarāparinirvāyin　236
aparaparyāyavedanīya　255
aprāptiparihāṇi　266
abhijñā　419
abhinirvṛtti　58,255
abhinirvṛttihetu　55
abhinirvṛttivedanīya　255
abhisamaya　12
abhyukta　238

ardhapluta 244
ayaḥprapāṭikā 253
avastuka 365,368
avinipātadharman 218
avetyaprasāda 446
asaṃbhinna 100

Ā

ākaraṇa 116
ākaraṇāt 121
ākārayataḥ 125
ākārayati 122
āgantuka 359
ātmadṛṣṭicarita 124
ātmīyadṛṣṭicarita 124
ādikarmika 83
ādhicaitasika 374
ādhimokṣikajñāna 339
ānumānikajñāna 339
ābhimānikajñāna 339
āryavaṃśa 72
ālambanasmṛtyupasthāna 101
āsvādanīyatvāt 375

I

indriyaparāvṛtti 140
indriyottāpanā 367,381
indriyasaṃcāra 264,349,390

U

upadhi 222
upapatti 38,58
upapattihetu 55
upapadyaparinirvāyin 236
upapadyavedanīya 255
upapadyeta 138

Ū

ūrdhvaṃsrotas 236
ūṣmagata 114

K

karmaṇya 269
kāmavītarāga 202,305
kāmarāgaparyavasthānīya 380
kāmaguṇa 40
kāmasukha 34
kāyānupaśyin 103
kāyasākṣin 122
kāraṇaparaṃparākrama 55
kālāṃtaravimukti 351
Kāśapīyā 213
kutsita 319
kṛtaparijaya 83
kṣamaṇa 119
kṣamate 129
kṣayajñāna 424
kṣānti 119

Kh

khila 319

G

gotra 354
grantha 405

C

catvāra ṛddhipādāḥ 423
catvāri prahāṇāni 422
catvāri smṛtyupasthānāni 422
cetanādharman 349

T

tṛṣṇācarita 124

D ———

Daśottara 382
dauṣṭhulya 319
duḥkhāvasānam 222
duḥkhila 319
durbheda 319
dṛṣṭadharmasukhavihāra 347
dṛṣṭāntaprakāra 202
dṛṣṭāntayoga 202
dṛṣṭāntayukti 202
dṛṣṭigata 367
dṛṣṭicarita 124
dṛṣṭiprāpta 275
dvādaśāṅgapravacana 189
dve avarabhāgīye 216

Dh ———

dharmānusārin 188
dharmasvāmin 73
dharmatā 158
dharmatāpratilaṃbhikam 216

N ———

nāman 67
nirodhadhātu 460
nirveda 463
nirvedhabhāgīya 134
nyāma 345

P ———

paṃca balāni 423
paṃcendriyāṇi 423
paṃcordhvabhāgīyāni 216
pluta 244
parāvṛtta 218
paribhāvita 218
parihāṇi 264
parihāradharman 349
parīkṣāvasthā 10
parīttaḥ śakalikāgniḥ 253
prakarṣita 454
pratipatti 419
pratipannakamārga 326
prativedhanābhavya 349
pratiṣṭhāhetu 54
pratyakṣīkāra 275
pratyātmajñāna 453
prabhāvita 454
pravacana 156,404
prasāda 446
prahāṇadhātu 460
prākarṣakatvāt 437
prākarṣikakṣayajñāna 416

Ph ———

phalaviśiṣṭamārga 196

B ———

brāhmaṇya 330

Bh ———

bhūyovītarāga 201,305

M ———

maya 67
mokṣabhāgīya 156

Y ———

yathāvadbhāvikatām 339
yāvadbhāvikatām 339
yogācāra 81

R ———

Rāma 376
rocate 120

V ———

Vasumitra 144
vāhimārga 238
vitarka 426,442
viprakṛṣṭa 416
vimukti 452
virāga 463
virāgadhātu 460
visaṃyoga 277
vṛtta 67
vaidharmyadṛṣṭānta 307
vyavakīryate 271
vyañjana 67
vyāsaṃga 393

Ś ———

śāstrakāra 249
śraddhā 446
śraddhādhika 195
śraddhādhipatya 195
śraddhādhimukta 275
śraddhādhimokṣa 404
śraddhānusārin 188
śrāmaṇya 324

S ———

saṃsargasmṛtyupasthāna 101
sakalabandhana 190
sakṛdāgāmiphala 191
saṃkalpa 426
saṃtīrayat 369
saptakṛt 204
saptabodhyaṃgāni 423
samayavimukta 350
saṃpratyayaprasāda 446
saṃbhavataḥ 318
saṃbhinna 100
saṃbhinnālaṃbana 111
samyakpradhāna 430
samyaktvaniyāma 158
samyaksaṃkalpa 442
sarvacyuta 245
savastuka 4,365
sādharmyadṛṣṭānta 307
sāmayikī kāntā cetovimuktiḥ 379
sābhisaṃskāraparinirvāyin 236
sukhapratipad 375
sopādānavijñānam 54
sthitākaṃpya 349
srotāpattiphala 190
srotāpattiphalapratipannaka 190
svayaṃbhu 346
svalakṣaṇakāreṇa 34
svena ātmanā 34
svena lakṣaṇena 33

櫻部　建（さくらべ　はじめ）
1925年愛知県生れ
1947年大谷大学文学部卒業
元大谷大学教授
〔主要著書〕
『倶舎論の研究　界・根品』（1969年、法藏館）ほか

小谷信千代（おだに　のぶちよ）
1944年兵庫県生れ
1967年大谷大学文学部卒業
現在、大谷大学短期大学部教授
〔主要著書〕
『チベット倶舎論の研究』（1995年、文栄堂）ほか

倶舎論の原典解明　賢聖品

一九九九年一月二〇日　初版第一刷発行

訳　者　櫻部建・小谷信千代
発行者　西村七兵衛
発行所　株式会社 法藏館
京都市下京区正面通烏丸東入
郵便番号　六〇〇-八一五三
電話　〇七五-三四三-〇〇三〇（編集）
〇七五-三四三-五六五六（営業）
印刷　中村印刷株式会社　製本　古川製本

© 1999 Printed in Japan
ISBN 4-8318-7356-X C3015
乱丁・落丁本の場合はお取り替え致します

冠導阿毘達磨倶舎論　全三巻	佐伯旭雅編	二四二七二円
業論の研究	佐々木現順著	一一六五〇円
中論の思想	立川武蔵著	一九〇〇〇円
因明学	武邑尚邦著	八二四〇円
インド仏教教学	武邑尚邦著	一一六五〇円
インド論理学	宇野　惇著	一四五六三円
インド学密教学論考	宮坂宥勝著	二〇〇〇〇円
インド密教儀礼研究	桜井宗信著	一九〇〇〇円

法藏館　　定価税別